Este libro trata del extraño zapatero Jacob Böhme (1575-1624); del misterio de su pensar y del sorprendente lenguaje en que lo expresa, pues nunca la magia, ni la mística fueron tan lógicas. Según Hegel, Böhme es «el primer filósofo alemán con un carácter propio». Newton, Novalis, Goethe, Schelling y Ernest Bloch admiraron sus libros. Su obra representa la continuidad de una tradición metafísica que culminó en el siglo XIII con Eckhart y, a la vez, una manera totalmente nueva de pensar y sentir lo humano y lo divino.

Para Böhme, «Dios solo es el todo y el gran abismo que hay por todas partes». Dios es la nada que, anhelante de ser, se autoengendra eternamente y eternamente se engulle. Esta intuición le produce una «áspera melancolía y tristeza, viendo la gran profundidad de este mundo»; y contemplando en su espíritu la entera creación, encuentra en todas las cosas mal y bien, amor e ira, «y esto», dice, «me puso muy confuso y melancólico». Böhme saldrá de la melancolía filosófica –que le producen las limitaciones de la razón humana ante los abismos divinos– a través de un titánico proceso de pensar, sentir y expresar su visión mística.

Éste es el primer libro escrito en castellano que se ha propuesto la tarea, estrictamente teórica, de exponer con claridad el difícil pensamiento de este desconocido filósofo. Esta nueva edición revisada por el autor amplía la que, en 1985, se publicó con el título *Objetos de melancolía*.

84-7844-683-4
478 446834
7507925

ISIDORO REGUERA

JACOB BÖHME

ISIDORO REGUERA

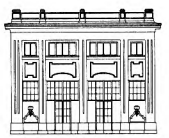
JACOB BÖHME

BIBLIOTECA DE ENSAYO SIRUELA

Serie Mayor
BIBLIOTECA
DE ENSAYO
25

Isidoro Reguera

Jacob Böhme



Ediciones Siruela

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Diseño gráfico: Gloria Gauger
Colección dirigida por Jacobo Stuart
© Isidoro Reguera, 1985 (con el título *Objetos de melancolía*),
2003 (nueva edición revisada y aumentada por el autor)
© Ediciones Siruela, S. A., 2003
Plaza de Manuel Becerra, 15. «El Pabellón»
28028 Madrid. Tels.: 91 355 57 20 / 91 355 22 02
Fax: 91 355 22 01
siruela@siruela.com www.siruela.com
Printed and made in Spain

Índice

Jacob Böhme

Introducción. Un zapatero altolusacio 13

I. Melancolía
1. Un mínimo contexto 21
2. La razón melancólica 32
3. Misticismo revolucionario y cocinas alquímicas 47
4. Objetos de melancolía 56
5. Apéndice. Un trozo de la biografía de Böhme, que escribió su amigo Abraham von Frankenberg, en el que se habla de sus particulares experiencias 61

II. Teogonía
1. El misterioso mundo invisible y la voluntad del abismo que lo preside 65
2. El círculo del deseo, que se hace oscuro objeto de sí mismo, y, por las tres primeras cualidades, entra en la eterna rueda del miedo. Dios mismo todavía 79
3. El círculo del fuego, cuando la tensión del miedo salta en la catástrofe metafísica del espanto ígneo. Infierno y cielo 100
4. El círculo del tiempo, en el que el abismo se da definitivamente una envoltura o esencia. El universo exterior y el hombre 122

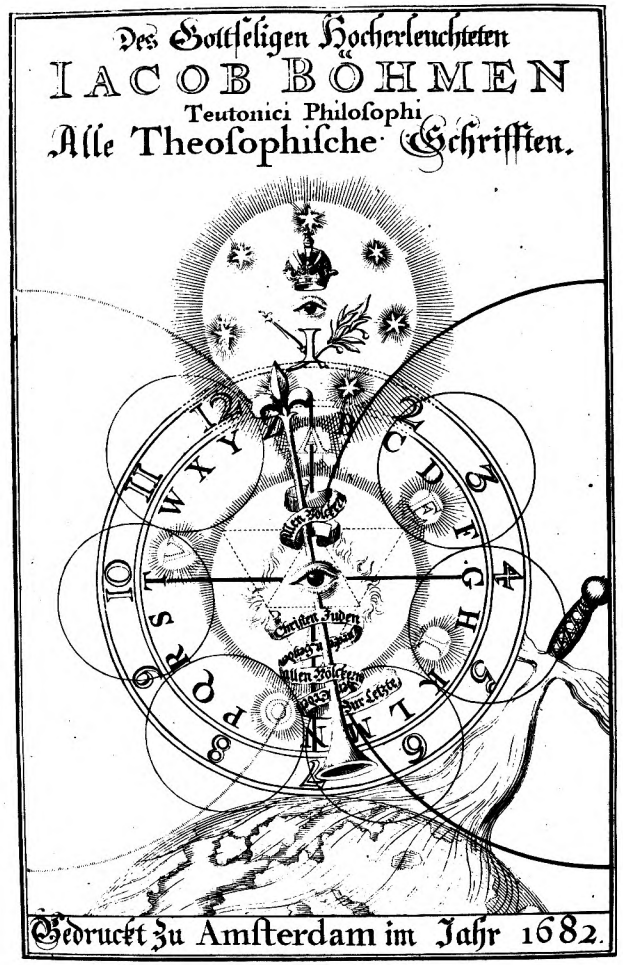
5. Apéndice. El «Breve extracto» de *Mysterium Magnum* 158

III. Teofonía

1. Sobre la mística del lenguaje en el proceso de universo, y sobre la historia de esta vieja tradición lingüística 163
2. De cómo el deseo era palabra: el hálito del abismo 172
3. Sobre el lenguaje de la naturaleza, sello o cifra de lo oculto. (El modelo lingüístico) 198
4. Cómo Böhme usa del lenguaje 224
5. Apéndice. El capítulo segundo de *Mysterium Magnum* 227

Bibliografía 231

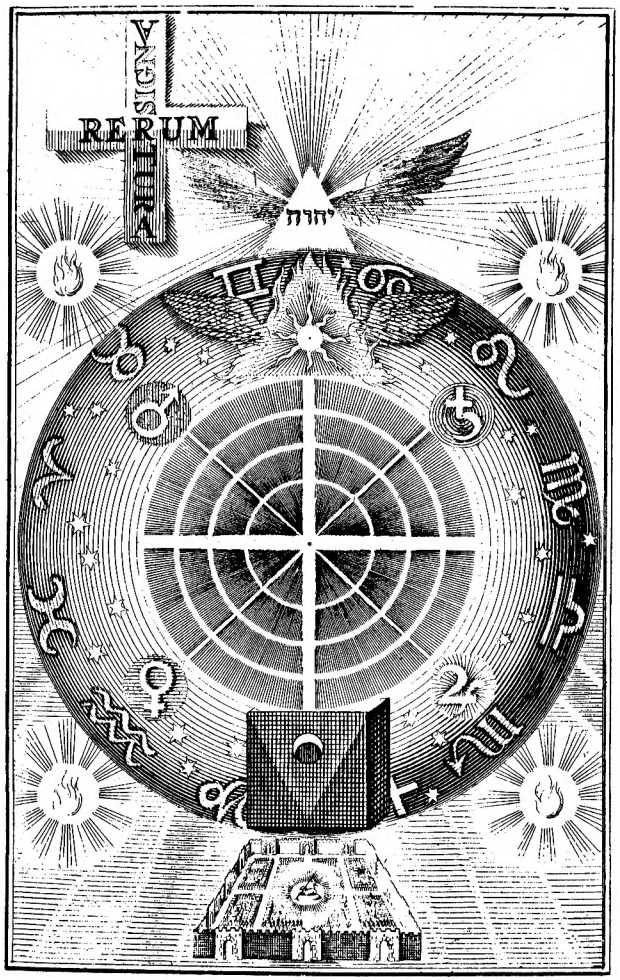
Jacob Böhme



Portada de las *Theosophische Wercken*: Todos los escritos teosóficos del piadoso e iluminado Jacob Böhme, filósofo teutónico. A todos los pueblos: cristianos, judíos, turcos, paganos. A todos los pueblos de la Tierra, en fin. Impreso en Amsterdam en el año 1682.

«La nada es el bien supremo.»
(*De signatura rerum* 9, 59)

«Dios ha hecho todas las cosas de la nada,
y esa misma nada es Él mismo.»
(*ídem* 6, 8)



Portada de *De signatura rerum.*

Introducción
Un zapatero altolusacio

Jacob, o Jakob, Böhme nació en el pueblo de Altseidenberg, cerca de Görlitz, una ciudad situada en la margen izquierda del Neise, afluente del Oder, perteneciente al distrito de Dresde, Sajonia. A caballo entre Alemania y Polonia, muy cercana también de la frontera checa, en la Alta Lusacia, Baja Silesia, como se quiera. Encrucijada en una tierra mágica, en cualquier caso, cuyos caminos recorrían por entonces místicos, alquimistas, iluminados de todo tipo, humanistas, rebeldes todos ellos de la Reforma. Hermanos de espíritu de ese niño que nacía allí en 1575.

Jacob era enfermizo, feo, de pequeña estatura, frente baja, sienes elevadas, nariz algo torcida, ojos brillantes y grises, casi azul cielo, barba corta y rala, voz débil, conversación amena, recatado en los ademanes, modesto en palabras, humilde de conducta, paciente en el sufrimiento, amable de corazón. Todo eso dice de él su amigo y primer biógrafo Abraham von Frankenberg. Ya desde niño tuvo visiones, experiencias o fantasías extrañas. Fue el cuarto de los cinco hijos de un matrimonio campesino relativamente acomodado. Asistió a la escuela del pueblo y, a causa de su débil constitución, los padres lo liberaron de las penalidades del campo, dedicándolo al aprendizaje de zapatero. Un oficio noble y de misterio donde los haya habido. Recuérdese que ya el profeta Enoc, el *metraton* supraceleste en el círculo de las emanaciones divinas de la Cábala, era zapatero: su lezna no sólo unía el cuero y la suela, sino el cielo y la tierra en sin par cosienda. La melancolía de este otro remendón mágico, ante la experiencia de lo negativo y del mal, ante la tensa posibilidad de lo bueno y lo malo por la que define a Dios y en la que piensa que Dios únicamente se realiza, desataría en el primer cuarto del siglo XVII un poema de Dios y mundo de inusitadas calidades lógicas e intuitivas.

En 1599 consigue la maestría en su oficio y la ciudadanía de Görlitz. Compra allí un taller y una casa, y contrae matrimonio con Katharina, hija del carnicero Kunschmann, con la que tendría cuatro hijos. Durante los próximos veinticinco años habría de renunciar muchas veces al calor familiar y hasta hipotecaría el bienestar hogareño por mor de su arrebatada vocación, casi de mártir. En 1600, en el taller, tiene su más famosa iluminación a la vista de una vasija de estaño, colgada de la pared. En aquella concavidad iluminada, o en el rayo de sol que incidía en ella, vio en un instante, según dice, todos los secretos del universo que más tarde intentaría descifrar por escrito. Las visiones de Böhme no son, en general, figurativas; se asemejan más a vagas intuiciones lógicas. Son más bien abstractas experiencias visionarias de la arquitectura del todo, o de la nada, que imágenes concretas de nada, o de la nada. Diez años más tarde tendría otra experiencia memorable del mismo cariz. Mientras, permanecía en su taller entre módulos de calzado. Y parece que leía «escritos de muy altos maestros», en los que, sin embargo, sólo encontraba «espíritu medio muerto» y a los que nunca se refiere explícitamente en sus obras.

De enero a Pentecostés del año 1612 escribe su primer libro, y quizá el más grande, aunque no el más instructivo para intereses lógicos: *Aurora*. Sólo publicaría uno en vida, seis meses antes de morir, por mediación de un amigo, un noble terrateniente. Ahora, otro, Karl Ender von Sercha, perteneciente a la nobleza campesina iniciada en las doctrinas de Caspar Schwenckfeld (1490-1561) –un individualista de la Reforma, cuya religiosidad, teñida de misticismo y espiritualidad, sin forma eclesial alguna, influiría enormemente en el siglo XVI en Silesia, y más tarde en Pensilvania, tanto en el campesinado como entre los humanistas cultos–, manda hacer copias del manuscrito de *Aurora* y las hace circular sin que lo sepa el autor. (Éste sería siempre todo el *marketing* de Böhme.)

Al año siguiente, 1613, comienza por culpa de ello el calvario del zapatero. El párroco de Görlitz, un pastor luterano ortodoxo y fanático, de apellido Richter, que había venteado el escrito, toma a su cargo el juicio sumario de Böhme en el púlpito. En sermón del 21 de julio le acusa de hereje peligroso e inicia así su persecución implacable. Cinco días más tarde el concejo municipal de la ciudad, azuzado por el pastor *primarius*, el susodicho Gregorius Richter, prende al zapatero y le confisca el manuscrito. El día 30 es interrogado en casa del eclesiástico y se le prohibe volver a escribir. Böhme se somete, en principio, bajo amenaza de encarcelamiento permanente o de expulsión de la ciudad. De hecho dejará de escribir durante un lustro, que aprovechará para empaparse de lecturas místicas. Parece que ahora trabaja sobre todo a Paracelso, cuya filosofía de la naturaleza destruye la hermosa ingenuidad de *Aurora*. A Schwenckfeld y Weigel ya los había leído.

No por su sometimiento forzoso cesará la campaña difamatoria del clérigo Richter, que la seguirá, empecinado, hasta que muera, tres meses antes que Böhme. Aunque tampoco su sucesor le dejará en paz. Curiosa, si no fuera trágica, esta pelea del cura y el zapatero. Ese mismo año de 1613 Böhme vende su zapatería. El resto de su vida irá malviviendo, junto con su familia, gracias a las ayudas de los amigos y a un negocio de compra-venta de hilo, que le hace viajar frecuentemente, sobre todo a Praga. Así tiene ocasión de airearse. Además, todo lo ocurrido le ha hecho famoso y ha ampliado su horizonte de personas e ideas. Había entonces mucha gente descontenta de la literalidad, ortodoxia y rigidez con que se llevaba la Reforma, políticamente principesca y religiosamente dogmática, de Lutero. (Pensaban, con razón, que para esos excesos ya estaba la corrupta Roma.) Gentes que preferían los grupúsculos de libertad alimentados por las ideas de Schwenckfeld, Paracelso, Melanchthon, Weigel... y ahora de Böhme. (La mística siempre ha sido revolucionaria. No tiene un Dios tan concreto. El de Böhme se definía como nada.) Es curiosa, por ejemplo, como pincelada del ambiente de entonces en Görlitz, la amplia lista de escritos anónimos rosacruces que a principios del siglo XVII se encontraban en la ciudad, en una sorprendente condensación, además, de primeras ediciones.

El zapatero ha entrado por fin en ese su verdadero mundo. Tiene ahora nuevos amigos. Tácitos algunos: gente del pueblo atemorizado, que le leerá siempre. Pero, sobre todo, otros, más cultos, más sensibles a sus escritos y más decididos: médicos, alquimistas y naturalistas de Görlitz y alrededores, nobles campesinos de los con-

tornos, que siempre fueron sus protectores. A instancias de ellos, e incluso a veces en sus propias casas, vuelve a tomar la pluma. En 1618, cuando comenzaba la Guerra de los Treinta Años, también él inicia, o reinicia, su batalla particular, que no durará tanto tiempo, en este caso por desgracia. Por obedecer a los hombres no podía cejar en una misión que consideraba divina. ¿Quién, si no Dios, podía haber concedido el don de la escritura a un inculto zapatero como él? Durante los escasos seis años de vida que le quedan, llenos de viajes, persecuciones y enfermedades, en serie ininterrumpida y fecunda, escribirá, dictará, literalmente como un poseso, empapado del chaparrón de la inspiración del espíritu que le cae a torrentes, según dice, treinta y ocho obras aún. La edición completa de los escritos de Böhme, realizada en Amsterdam cien años largos después de su muerte, en 1730, tiene once tomos y tres mil quinientas páginas, más o menos, de apretada letra gótica: nueve obras fundamentales (alrededor de las tres cuartas partes del total), once tratados teóricos, once prácticos y ocho escritos polémico-apologéticos.

En 1619 termina su segundo libro, *De tribus principiis*. Hay que decir que Böhme no sabía latín, por supuesto. Ni hebreo, ni griego, ni ningún otro idioma que el materno. Aunque, dadas sus especiales dotes fonológicas, parece que podía adivinar el significado de las palabras extranjeras, cuando las pronunciaba alguien, si eran de un idioma de los que se consideraban más cercanos al lenguaje natural (anterior a la confusión de lenguas), como el hebreo, por ejemplo. Los títulos latinos de sus obras son siempre sugerencias de amigos cultos, en aquellos momentos –felizmente postreros– en que todavía había que escribir en latín para ser alguien. De todos modos, sus escritos siempre llevan un título alemán adyacente. Y si no hubieran sido redactados en alemán seguro que Böhme no sería Böhme. Porque fue un portentoso conformador de plasticidad lingüística en ese idioma, dúctil siempre, pero más entonces. (Por ello, a pesar de su extrema dificultad, es un placer leerlo.) No hay más que traer a colación, por ejemplo, su versión anticipada del *Big Bang*: el *Feuer-Schrack*, el *Schrack Salnitrisch*, el horror o espanto ígneo y salnítrico del comienzo del universo; o su impresionante definición del lenguaje: *«das Aushauchen des Ungrundes»*, la exhalación del abismo.

Añadiendo que, en todo ello, no hay nada de poesía, no hay pretensión literaria alguna. Sólo *pietas* lógica: amor, devoción, respeto a la desmesura de la cosa misma. Todo ello es imaginería o metaforismo lógico, algo lógicamente intuitivo, o viceversa, tan sólo. No se pueden dar conceptos de entidades que no son objetos. (Como, en cierto modo, sucede hoy, por ejemplo, con los curiosos nombres con que se bautizan las evanescentes partículas subatómicas que se han ido descubriendo.) O que sólo son objetos de melancolía, porque sólo responden a esa nostalgia e inquietud humana de que hablábamos, que, por incolmable y sabida como tal, se agota en sí misma: todos aquellos que pertenecen al mito del origen y a la añoranza de una patria absoluta, decíamos, a la génesis y postrimerías de universo. Pocas veces, insisto, y con palabras tan fuertes, tan bellas, tan evocadoras, habrá rozado, o disuelto, la razón humana tan de cerca el misterio, como a través de la plasticidad casi sensual de la brutal lógica de Böhme. Si toda nuestra cultura moderna procede directamente del cristianismo –indirectamente de Grecia–, es precisamente, y sobre todo, por este proceso de traducción a conceptos de las metáforas místicas –o del platonismo–. Böhme es un puente privilegiado, en este sentido, a la Modernidad. No en vano se le considera, y por más cosas, uno de los tres padres de ella.

Tras el segundo libro, *De los tres principios de la esencia divina*, de 1619, al que ya hemos aludido, en esos cuatro años que le quedan de vida, vienen en tropel todos los demás. Sobre todo, por citar los más relevantes, *De signatura rerum* y *Misterium Magnum*, sus dos obras más paracélsicas, alquímicas, naturalistas, más interesantes desde el punto de vista lógico, en las que el ingenuo colorismo de la «bella naturaleza» de *Aurora* se transformará en una imaginería más abstracta, presidida por los tres símbolos de las fuerzas paracélsicas: sulfuro, mercurio y sal (o sílfides, ondinas y salamandras). Es un período febril de redacción, de gran intercambio epistolar, de visitas a amigos influyentes, de conversaciones íntimas con ellos, que le resarcieran de la implacable persecución a que seguía sometido y que volverá a explotar ahora, esta vez definitivamente. La ocasión se produce en enero de 1624, en que, por mediación de Johan Segismund von Schweinichen (o Von Schweinitz, en polaco), se publicará la

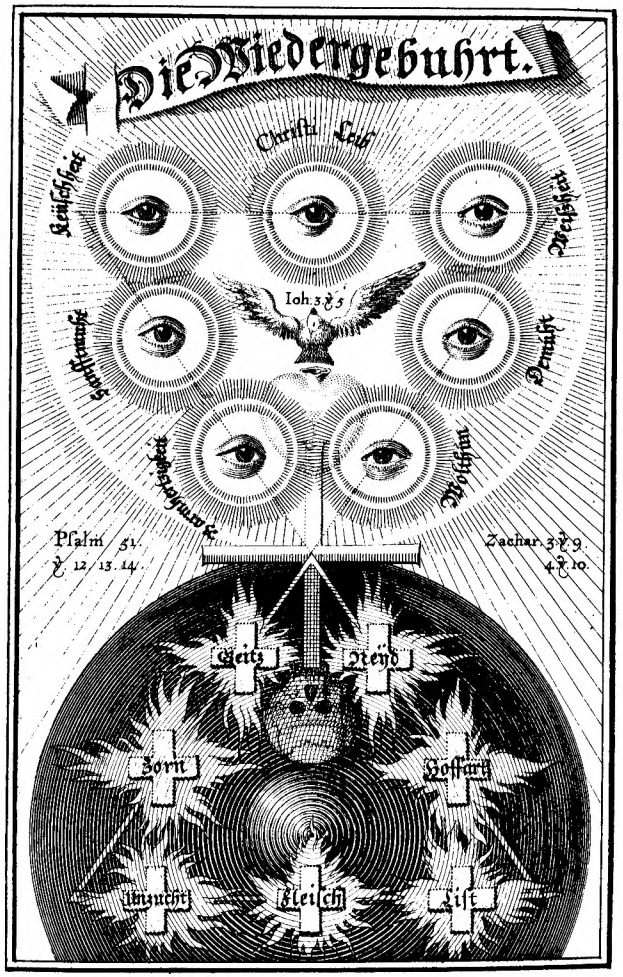
única obra de Böhme que ve la luz impresa durante su vida, *Camino hacia Cristo*, en la que se recogen tres opúsculos edificantes: «De la verdadera penitencia», «De la vida suprasensible» y «De la auténtica serenidad». (Si especifico esto es porque resulta modélico de la edición de Böhme –el juntar a veces varios escritos en una obra– y porque explica que bajo veintiún títulos editoriales aparezcan treinta y nueve obras, como hemos dicho.)

En marzo, Richter, tras tener noticia de ello, endurece su campaña pública de difamación con poemas, panfletos y sermones incendiarios. Böhme es llamado de nuevo por el concejo de Görlitz y, bajo presión, abandona temporalmente la ciudad. En mayo va a Dresde, a buscar amparo y comprensión en el príncipe elector de Sajonia. Se le ha invitado a la Corte y concibe grandes esperanzas de reconocimiento, que quedarán frustradas. El príncipe no lo recibe, se limita a nombrar una comisión de tres profesores de teología y varios otros sabios y nobles que sí lo reciben, pero ni lo entienden ni dan a sus conversaciones con él el carácter y la sanción oficial que Böhme hubiera deseado. Vuelve a Görlitz muy afligido y en la finca de Von Schweinichen, a invitación de éste, redacta su último escrito: las 177 *Cuestiones teosóficas.*

Su familia, mientras tanto, y como casi siempre, subsiste pobre y expuesta sin protección a la hostilidad de los habitantes de Görlitz, que el terrible párroco instigaba. En agosto muere este bruto y le sucede en el cargo otro parecido. En el otoño, Böhme emprende su último viaje de visita a sus amigos silesios. El 7 de noviembre regresa a Görlitz, muy débil y enfermo. Le cuidan sus amigos, subsanando las penurias familiares, hasta que en la noche del sábado al domingo, el día 17 de noviembre de 1624, muere diciendo: «Ahora voy por fin al paraíso». Pero durante su vuelo a él, en la tierra no cejan las calamidades ni con su cadáver. Nikolaus Thomas, el mencionado sucesor de Richter, se niega a celebrar los funerales. Por los buenos oficios de Tobias Kober, médico en Görlitz y gran amigo de Böhme, el concejo municipal y el propio gobernador de la provincia, presente por casualidad en la villa, obligan a la celebración de la ceremonia fúnebre. Böhme, que hasta en su lecho de muerte hubo de soportar un interrogatorio de fe, sufrirá en su tumba las iras

del populacho que, enardecido otra vez por el nuevo párroco, destrozará la cruz que los amigos habían colocado sobre su tumba. La del que quedaría para la posteridad como el *philosophus teutonicus*, tal como le calificó su amigo, el doctor Balthasar Walther (que fue también quien le sugirió el título de *Aurora* para su primer libro, quien le introdujo en la Cábala y quien le planteó las cuarenta preguntas sobre el alma a las que responde en su obra del mismo título)*.

*Cfr. las obras de Deussen (1897), Harless (1870), Koyré (1971), Lemper (1976) y Wehr (1971), que, junto con las de Elert (1913), Grunsky (1956) y Weiss (1971), considero las más interesantes tanto para el pensamiento de Böhme (Grunsky, sobre todo) como para su contextualización (Lemper, sobre todo). A ellas deben mucho estas páginas.



Portada del libro quinto de *Der Weeg zu Christo*. El renacimiento. Castidad, cuerpo de Cristo, sabiduría, afabilidad, humildad, caridad, magnanimidad. Lascivia, carne, astucia, ira, soberbia, avaricia, envidia. (Cualidades –las primeras– del ser humano renacido, que corresponden a los vicios –las segundas– del no renacido.)

I
Melancolía

1. Un mínimo contexto

¿Por qué «el filósofo teutónico»?, ¿o «el primer filósofo alemán», como le llama Hegel en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*? *Philosophus* significaba en tiempos de Böhme algo así como el estudioso de los elementos, el alquimista: el que buscaba su piedra, en último término. No estoy muy seguro de por qué añadía *teutonicus* Balthasar Walther, aparte de porque Böhme fuera teutón. El doctor Walther no podía adivinar entonces las características del alma germana, que se estaban fraguando en aquel momento y en buena medida gracias a Böhme. Pero Hegel ya las conocía: él fue quizá el mejor heredero de ellas. Böhme es el primer filósofo alemán porque lo que le distingue y le hace memorable es que ejercita el principio protestante –típicamente alemán– de contemplar todo desde su propio ánimo y conciencia. Porque plantea la cuestión de la esencia de Dios como cuestión de la esencia del mundo, o viceversa. Y porque ambas cosas implican negatividad, contradicciones, oposición, conflicto, dialéctica: la del espíritu y la de la naturaleza, la del alma germana y la de sus fantasmas de mundo. («En nosotros todo se concentra en lo espiritual», escribía Hölderlin; y recuerda Heidegger en tiempos de penuria.) Böhme introdujo en la oscuridad divina el mal que experimentaba como fuerza social hasta en su propia carne; por eso definió a Dios como fuerza o voluntad infinita, entre la nada y el todo, entre el mal y el bien, el amor y la ira, entre el fuego destructor y el amoroso, entre el deseo libre y el oscuro... haciendo, con ello, del proceso cosmogónico un proceso atormentado de alumbramiento teogónico. O viceversa. Ése es el origen de la melancolía de Böhme y el de la melancolía del alma germánica en general: el ensimismamiento, la

negatividad, la contradicción, el afán de totalidad, la especulación dialéctica.

La primera mitad de siglo XVI en que nace Böhme, los años que preparan su acogida en el mundo, es decisiva también para el desarrollo del alma germana. Es decisiva para la constitución, en general, del pueblo alemán. No se olvide que la Reforma, el auténtico pistoletazo de salida de la Modernidad en una tradición fundamentalmente cristiana, es cosa suya; igual que la rebelión de esclavos en que acabó (como casi siempre). El 31 de octubre de 1517 dicen que Lutero –el teutón modélico y originario– clavó sus 95 tesis revolucionarias en la puerta de la Schlosskirche de Wittemberg. Cien años justos después, Böhme llevará ya cuatro sufriendo las consecuencias de ello, a manos de un esclavo liberado, el pastor Richter, vendido de nuevo a otro dueño (como casi siempre). ¡Ahora, el dogma regresivo y el obstáculo para la revolución era precisamente Lutero y su doctrina! Es verdad que el protestantismo y la propia personalidad exuberante de Lutero captaron en principio a las masas populares, pero, tras el fracaso de la guerra de los campesinos en Mühlhausen (1525), a los que Lutero había abandonado vergonzosamente –después, tan sólo, de un breve titubeo–, tras el fracaso del subsiguiente movimiento anabaptista en Münster (1535) y tras el de los primeros movimientos revolucionarios europeos en general, no es de extrañar que hasta bien entrado el siglo XVII, en que encontraron otros cauces para ello, los impulsos antifeudales, el individualismo burgués, el humanismo democrático, las reivindicaciones populares, junto con la religiosidad, se sirvieran de la mística para articularse, como dice Lemper. No tenían otro medio.

Se había endurecido el nuevo dogma con el fin de someter a orden a la gente (que no sólo tenía problemas religiosos, desde luego). Con ese fin el luteranismo se puso en general al servicio del poder, y con excusas religiosas se convirtió así en instrumento de afianzamiento y dominio de los príncipes y perdió (el atractivo de) su fuerza revolucionaria, o al menos reformadora. Los nuevos dogmas teológicos actuaban también como leyes de Estado, la clerecía profesional hacía la vez de funcionariado estatal. En consecuencia, la revolución, la reforma de verdad, tuvo que volverse íntima: re-

chazo pasivo de la autoridad religiosa y política, repudio de la violencia, individualismo ensimismado, esoterismo, ocultamiento, clandestinidad, visiones utópicas de una sociedad ideal, de lirios y rosas, búsqueda de autenticidad cristiana sin intereses de clase de ningún tipo, etc. Es decir: los intentos emancipatorios se trasladaron al ámbito teórico de la mística. Que forzosamente había de ser heterodoxa. Y de carácter panteísta, por lo que se refiere a aquellas viejas aspiraciones de la Reforma de establecer nuevas relaciones entre mundo, hombre y Dios, a las que se retornaba en secreto ahora ante el esperpento de su involución totalitaria.

Es en este ámbito de lo que también se conoce como «teosofía luterana», «criptocalvinismo», en esta grey de «cristianos libres», donde hay que colocar a Böhme. Frente al espíritu ya esclerotizado de Lutero, Böhme era un progresista. Su objetivo era una nueva «gran reforma» de las condiciones de universo y un «renacimiento» a la autenticidad de Cristo. Y para ello necesitaba un lenguaje diferente al de la teología. Si, en este empeño, comenzó intentando explicar a Dios a partir de la belleza de su creación, a causa de su probable estudio de Paracelso en los años en que le prohibieron la escritura, como hemos visto, cada vez fue haciéndose más importante para él la cuestión abstracta de la constitución y naturaleza de las fuerzas creadoras mismas, para la que la alquimia y, dentro de ella, los conceptos y modelos paracélsicos le sirvieron de incitación y guía. El lenguaje alquímico, con sus símbolos, en los que se manifestaba una experiencia científica y especulativa acomodada al tiempo, era entonces más apto que el escolástico, anclado en sus fundamentales conceptos de materia y de forma, para traducir las verdades de un humanismo y de una religiosidad que no querían, más bien no podían, acomodarse a las fórmulas de la enseñanza oficial del dogmatismo luterano.

Ya desde el siglo XIV, frente a la escolástica decadente y en camino a la ciencia moderna, la alquimia venía, en realidad, *aggiornando* el simbolismo y el aparato conceptual de la física y de la metafísica aristotélicas. Teñidas también de platonismo, la alquimia y la magia significaban desde hacía tiempo un esfuerzo desesperado, un «furor heroico», por acceder a los secretos del universo ocultos en el seno

de la madre naturaleza. Es verdad que a comienzos del siglo XVI ya iniciaba su camino la imagen moderna del «libro abierto de la naturaleza, escrito en caracteres matemáticos», que prácticamente no se ha cumplido hasta hoy con la digitalización informática. Pero la renacentista del «oscuro vientre de la gran madre», desde la que el cosmos aparecía como un lugar caótico de interacción de fuerzas naturales vivas, a las que sólo podía accederse evocándolas de algún modo extraño, seguía siendo, en general, para gentes menos avezadas que Galileo en la nueva disciplina, como Böhme, la imagen dominante, aquella precisamente con la que hubo de pelear esa nueva disciplina que iniciaba otro desvío del oficio de *philosophus*: la alquimia que todavía no se sabía química, la astrología que aún no se sabía astronomía... la magia que luego se llamaría ciencia.

La alquimia era una especie de dialéctica del todo, una concepción grandiosa del transformismo universal. En correspondencia con el eje de sus siete metales se revolvía el engranaje del cielo empíreo: los siete arcángeles; del cielo uranio: los siete planetas entonces conocidos; de la naturaleza: las siete cualidades, y del propio hombre: las siete aberturas de la cabeza. Se trataba de una dialéctica material, cuya síntesis era la *lapis philosophorum*, que dicen que Paracelso encontró y que nunca interesó, por cierto, a Böhme. Él quiso transformar los conceptos de esa dialéctica de la materia (purificación, calcinación, regeneración, sublimación, elixir, álcali, panacea, quintaesencia...) en conceptos de una dialéctica del espíritu. Por eso Richter le pudo acusar de mostrar a Dios como una estructura de azogue y azufre. La constitución y naturaleza de las fuerzas creadoras, de que hablábamos, no estaban regidas por «leyes de la naturaleza» todavía (aún Galileo investigaba, o decía investigar, por entonces, la «voluntad de Dios» tras los fenómenos), pero sí por leyes del espíritu. Del Espíritu divino, del espíritu «del que surge la materia» o del espíritu sin más: el panteísta de Paracelso o de los rosacruces, por ejemplo. El espíritu que parece iniciar a Böhme en su camino de modo parecido a como hiciera antaño la diosa con Parménides en la vieja «aurora» del espíritu occidental.

Mira, te diré un misterio: apenas la puerta se haya abierto hasta su ángulo, se arrojarán todos los pestillos inútiles, sólidamente entrabados, pues a partir de hoy ya no volverá a cerrarse la puerta, sino que quedará abierta y saldrán y entrarán los cuatro vientos. Pero el Encantador está sentado en el camino y cegará a más de uno, que no verá la puerta. Luego llegará a casa y dirá: nada de puerta, todo es una invención, no entréis por ahí. Así se dejan extraviar los hombres y así viven en su borrachera. Cuando esto sucede, monta en cólera el Espíritu que abriera la puerta, ya que nadie quiere entrar ni salir por sus portones, y arroja las jambas de los portones a la sima y ya no hay tiempo para nada más; quienes están dentro, dentro permanecen; quienes fuera, fuera se quedan, Amén (*Au* 22, 21-24).

Quizá haya habido en la historia algunas épocas privilegiadas en que esas puertas al corazón del mundo fueran plenamente abiertas por el Espíritu, y el Encantador, burlado. Si es así, pocas, desde luego, como aquella, renacentista, que culmina en Jacob Böhme. Quien la entienda, que la entienda; quien no, que no la entienda. Porque hace falta para ello una sensibilidad educada en algo hoy poco normal: la dedicación a lo oculto como forma de saber y de vida. Que no es la de la invención científica, sino la del descubrir o desvelar el misterio. Porque la racionalidad moderna que siguió se ha revelado, más bien, como un enredo de las cosas en un lenguaje narcisista de reflejo y superficie, amedrentado por el abismo entrevisto de la esencia sin fondo del (Dios) todo (nada), en cuyo torbellino mágico o místico ya nadie volvió a hundirse, debido al falaz halago del espejo: la propia razón y conciencia, que se adorna, que se disgrega, al fin, en garabatos mecánicos, mecanicistas. Porque hasta entonces la razón, a la hora de la verdad, siempre se olvidaba de sí y de su imagen, adentrándose, perdiéndose, diluyéndose en la profundidad del piélago sin fondo que llamaron y llamamos el «todo», la «nada», lo «uno»... el «Dios». Conceptos todos ellos irresueltos, absolutos, que, tras su larga, larguísima historia, sólo han podido dejar de inquietar al ignorante, al torpe o al ejecutivo.

En tiempos de Böhme abundaban por el oriente germánico, Prusia, Bohemia, Silesia, Lusacia... profetas, místicos, santones y alucinados, sabios, alquimistas, brujos, filósofos de todo tipo. Y todos heterodoxos de la Reforma, enfrentados a una ortodoxia lute-

rana tan perruna, al menos, como la papista. Heterodoxia alimentada en ciertas capas de la nobleza alemana, espiritualmente inquietas, y en una infinidad de pequeños grupos de cristianos libres, que fortalecían su mente y su ánimo, su independencia, con la lectura de gentes como Schwenckfeld, Franck, Weigel... Böhme, en la línea de maestros místicos que llegaría hasta el más melifluo Silesius. Aunque Böhme no sólo es un rector del sentimiento místico, ni mucho menos: pertenece asimismo a otra gran vía, la de la filosofía teutona, que los alemanes han hecho universal y clásica, y que inauguraron los *Meister* del siglo XIII, el maestro Dietrich y, sobre todo, el maestro Eckhart; esta especulación original, a través de Nicolás de Cusa, Lutero, Paracelso..., en profunda similitud de estilo y tema, culmina con Jacob Böhme y, casi dos siglos más tarde, en sus inspirados epígonos: Schelling, Hegel y un largo etcétera de jóvenes de finales del XVIII, algo cansados ya de las muchas «luces» a la moda. El idealismo alemán puede considerarse, como se ha hecho, un renacimiento de Böhme, pero ya sin la fuerza, quizá, ni la frescura original suyas. El idealismo tiene mucho de teosofía encubierta, de filosofía de clérigos adelantados, que se toca con maneras y afeites civiles, en los que oculta un tanto su rostro: su fuente y su inspiración, religiosas, místicas, profundas. Su lujuriosa conceptología, logicismo, sus fantásticas historias y desarrollos, sin embargo, adquieren pleno sentido, admirablemente, como réplicas «conceptuales», por ejemplo, del melancólico parto literario del zapatero que nos ocupa. Cuando el idealismo confiesa su confesable origen se le entiende, y se justifica, entonces, la exuberancia de su discurso, de sus términos, su sentido más íntimo, al trasluz, por ejemplo, de la brillante épica trinitaria y de las imágenes para la espectacular lógica de universo en que enmarcó Böhme aquello que entrevió.

En esa acuarela idealista terminó igualmente otro aspecto de esta historia, digno, creo, de recordar: aquella cura de almas, fundamentalmente femeninas, a que hubieron de dedicarse muchos de los maestros parisinos a fines de la Edad Media, y que está en la base también de este resurgir especulativo de la filosofía tras el desmoronamiento de la escolástica. Porque, en efecto, a mitad del siglo XIII Centroeuropa estaba llena de viudas y huérfanas de animosos

cruzados, de la nobleza media y alta sobre todo, que derivaron su soledad en la dedicación a lo divino. Se multiplican los conventos donde estas almas femeninas, sedientas de consuelo, esperaban y pedían una dirección espiritual y unas ideas que aliviaran el despiste de su vida truncada y justificaran su violenta situación en ella. Ese consuelo puro se lo proporcionaron curas y frailes formados en París, asimilando a su ignorancia y entusiasmo la ardua lógica de Dios: la «teología». Y de esta simpática mezcla, extraordinariamente curiosa, de clérigos y viudas, de lógica parisina y femenil arrebato, deriva, también, la original especulación que acabaría, como decíamos, en esa otra casa de religión y clerecía que fue la fundación de Tubinga. Una filosofía que conservó siempre ese rasgo exaltado que confiere la renuncia al mundo y a la propia condición carnal.

En cualquier caso, en esta línea que va de Eckhart y Cusa a Schelling y Hegel, sobre todo, Böhme representa sin duda el punto crucial, repetimos: el momento de mayor sinceridad, originalidad, fuerza especulativa y expresiva. Porque tras él quedó ya montado un nuevo esqueleto lógico (de largo anuncio fatal, es verdad, en la historia), un nuevo modo de ver las cosas y un nuevo lenguaje, que los seguidores traducirían después a su entender y gusto: el de la disolución intelectual, el de la alta especulación dialéctica. El propio Hegel pone a Böhme, junto con Bacon y Descartes, en los inicios de la filosofía y del pensar modernos. A estos últimos los siguió la historia fielmente, porque su pensamiento y su metodología, innovadores sin duda, habían surgido dentro de ella, empero, normales y normalizados. Böhme, más profundo y poderoso, individual, fuera de los foros de canonjía del pensar, sigue el camino alternativo del genio, es decir, supone un punto de fuga de la historia, como de hecho lo demuestra la desaparición de la de la filosofía en sus epígonos idealistas. Es el estilo único de quien, de zapatero y no de canónigo, se introduce en la historia de las ideas forzando su curso regularizado. Cuando, tras dos siglos de soportar sorda y difusamente la violencia de su lógica, esa historia vuelve decidida a él, entonces se le entrega fatalmente: y ahí estará su final, incapaz de dominar ese pensamiento y, sobre todo, la experiencia intelectual que supone, límite y disolutiva; incapaz de asimilarlo como un nuevo sa-

ber canónico y bendito. Porque, como se sabe y repite, con Hegel, después de Hegel, acabó la historia significativa de esta razón que generó una historia del pensar y una historiografía de los hechos: la razón de esta historia engulló sus propias entrañas hasta el absurdo. Así lo demostró definitivamente la aventura hegeliana, gesto final y convulso de la de nuestro zapatero mágico.

Pero esta violenta introducción genial del zapatero en la historia del pensar no impide, claro está, que se haga en un instante concreto y en un marco de referencias inevitable y obvio. Y, entre otras cosas, para fundar su propia singularidad, aunque nada más fuera, machacando filisteos. Su extensa obra constituye uno de los textos más difíciles de la literatura universal y plasma uno de los pensamientos más enigmáticos que haya habido jamás: así es reconocido. Un lenguaje bárbaro y despreocupado, pero magistral y bellísimo por su propio desenfreno, digno de un Eckhart o de un Lutero, es decir, digno de un gran maestro de la lengua alemana. La peculiaridad de este lenguaje lo hace intraducible. Probablemente, a no ser en alemán, y en su alemán, nadie pueda comprender con cierta dignidad a este hombre; baste con parar mientes en los criterios plásticos de significado que impone al lenguaje, y que aplica al suyo, como veremos. La lucha por la expresión fue en él titánica, porque lo que había que manifestar era el gran misterio invisible de todo, el único, pues, y en su penetración más coherente y unitaria, tal cual se le reveló secretamente hasta en cuatro ocasiones distintas, como cuentan todas sus historias, comenzando por la de su amigo Frankenberg, que éste escuchara de sus propios labios. Y que en esta lucha por la expresión no llegara al concepto, como enfatiza Hegel, es cosa estupenda que ha de agradecer la cultura humana y el buen gusto literario, y algo que importa negativamente nada más que a don Jorge, me imagino, y a quienes hacen de su manera furibunda de conceptuar la modélica. Digamos: Böhme es uno de los genios metafísicos más poderosos de la humanidad, que se expresó en un lenguaje místico y paracélsico, con una fuerza enorme de conformación literaria preconceptual, y desde un fondo farragoso y oscuro de tradiciones teológicas y filosóficas, poco o mal entendidas la mayoría de ellas. Tampoco tenía por qué hacerlo, ni importaba

mucho. Al contrario, esto último, entre otras cosas, sin duda, es lo que posibilitó al zapatero su grandeza: porque en él no hay diálogo con la historia y la cultura adocenado y compelido por la erudición, la escuela y sus disputas. Lo importante era, y sigue siendo, aprender un lenguaje, un modo de expresar y pensar la vaga melancolía ante lo oculto, porque sólo así, en caso de que importe, se modula la apariencia consciente de las cosas, la evanescencia en el tiempo de lo lógico. De lo meramente lógico, que siempre hemos llamado y creído «metafísico».

Y esto lo hizo el zapatero leyendo la Biblia y a los místicos que leía el pueblo. De ahí surgió en 1612 *Aurora*, su primer libro, el más fresco y desordenado. Después estudió cierta aventurada cultura oculta de la época: Paracelso sobre todo, la Cábala, los rosacruces..., rodeándose de amigos iniciados y abandonando su taller por un oficio menos esclavo y más viajero: pequeño mercante en hilos y cueros. Al final descuidaría casi todo, oficio y familia, para seguir su sino de iluminado, la llamada del mundo a través de los ruegos y encarecimientos de sus amigos. Entonces, a partir de 1618 hasta su muerte, sin solución de continuidad, escribe libros cada vez más complejos, quizá, pero más coherentes, gracias, ambas cosas, al lenguaje ampliado. En todo caso, ésta fue toda la «academia» de Böhme, esos cinco años entre 1612 y 1618, en que acata la prohibición de escribir que, tras *Aurora*, le impusiera el gobierno de la ciudad de Görlitz, azuzado por el perro ortodoxo de turno... Era éste, a propósito, una faz borrachina con huellas de desmedido amor a los vinos españoles (*Ap* 63 y 65), verbo vulgar y rábido por la intemperancia de ánimo, también, debida a su condición eclesiástica de primado párroco villano. ¡Cómica pelea lugareña la del cura contra el zapatero! Cómica, si no fuera porque tal afán de gresca por parte del gallito eclesial incomodó severamente la vida de Böhme y de la familia fundada por él con sana y paciente hija de carnicero. Y no dejaron en paz ni su tumba, de la que populacho y chusma, enardecidos por el sucesor, pastor compinche del borrachín, arrancaran la cruz, airados, en su patética ortodoxia: la consabida eterna del pueblo manejado... Cinco lustros antes habían quemado a Bruno otros caníbales. Pero fue el lenguaje y el estilo de estos hombres,

Bruno, Böhme..., el que se impuso a aquellos otros, viejos, que, para fundar su sentido, hubieron de cubrirse violentamente de la sangre heroica, furiosamente heroica, de gentes así. A mitad del siglo XVII, por fin, ese vetusto lenguaje dejó de significar algo para la intelectualidad europea. Otra cosa es que ésta se prohibiera toda componenda, que no lo hizo.

Pero todo esto, como ya decíamos, muestra a Böhme, pese a su singularidad genial, perteneciendo a un contexto determinado. Los presupuestos y alicientes de sus escritos, o, al menos, los de su problemática, son claros y vienen definidos incluso por el ámbito geográfico de vivencia de la Reforma en que se movió. Digamos: Böhme, en general, es un filósofo-teósofo germánico del primer cuarto del siglo XVII, y de la Baja Silesia o Alta Lusacia. Sus intereses concretos son defender la libertad y la autodeterminación individuales, así como hacer del conocimiento y de su tarea una unidad indisoluble, indistinta incluso, de ciencia y fe: porque, entre otras cosas, describir la esencia de Dios para él es lo mismo que describir el proceso cosmogónico (!). Si las condiciones materiales hubieran sido otras, Böhme hubiera podido culminar la reforma de Lutero, que se enquistó bien pronto en lo peor suyo. De hecho, Böhme sirvió de paladín teórico de inconformismos e intentos emancipatorios en el siglo XVII en naciones, sobre todo, en las que despertaba por entonces la revolución burguesa: Holanda e Inglaterra. Fue en estos países donde se conservaron y recopilaron sus escritos, y donde se hicieron las primeras ediciones de ellos. Y Böhme es, sin duda, la figura más representativa de la vida intelectual alemana entre la Reforma y la Ilustración. Y, desde luego, la interiorización y profundación teóricas que llevó a cabo no admiten parangón alguno en la filosofía europea de la época. Nadie usó con mayor coherencia y hondura de ese claro principio protestante de introyección intelectual, distintivo de autenticidad filosófica alemana, que hace de Böhme, según Hegel, el primer filósofo alemán.

Böhme yace hoy en el trastero, sobre todo de la historia de la filosofía, ignorados tanto su papel histórico cuanto la modernidad y actualidad de sus posturas, cosas todas ellas que, si importan, en él no son menores que en cualquiera de los que la historiografía al

uso, y sólo ella, ha hecho clásicos. Quizá, si importa, cierto gusto y recurso actuales por el misticismo, por el revolucionario incluso, puedan encontrar renovado sentido a su universal coreografía de drama y sátira. Hoy está ya exánime la ola tricentenaria de jubileos y estudios que trajeron los años veinte. La dureza de su lectura y sus ecos de otro mundo deben de tener gran culpa en todo ello, aunque, curiosamente, Böhme, uno de los autores más difíciles de la literatura universal, como decíamos, el de lenguaje más complicado, quizá, salvo Paracelso, fue siempre muy leído por el pueblo. Y es que, además del supremo poderío formal de sus imágenes sobre la lógica del eterno proceso de mundo a partir del vacío divino, su texto posee otro ascendiente enigmático sobre el espíritu, porque, a pesar de todo, habla de experiencias concretas, por más que resulten extraordinarias y misteriosas. La calidad plástica, sonora y figurativa de su lenguaje sugiere y evoca tantas o más cosas que las que expresa: siempre se entiende algo en Böhme, siempre suena insólito su lenguaje al oído y siempre sensibiliza el ánimo su lectura. Es el estilo y el ascendiente de quien, además de metafísico genial, aparece a sus contemporáneos, sobre todo, como profeta e iluminado, y se complace en ello, anunciando calamidades, el fin del mundo, la destrucción de Babel o el tiempo de rosas y azucenas de una reforma definitiva... Cree en la posibilidad de viajar al infierno, en las apariciones, en que el alma tras la muerte queda un tiempo cerca de las cosas amadas... En la época de Böhme casi todo era posible y natural todavía, se vive lo irreal sin límites claros entre realidad e irrealidad, la astronomía y la magia valían aún como ciencias, con la alquimia. Nadie había vuelto aún a redefinir los supuestos límites del hombre, por más que el espíritu canonizante de la vieja tradición clásica comenzara ya a hacer acopio de sus fuerzas ordenadoras maltrechas. En el espacio de Böhme, entre las brumas del norte, pululaban entonces por doquier, como decíamos, al lado de la inexcusable ortodoxia de fe, schwenckfeldianos, criptocalvinistas, rosacruces, anabaptistas, y muchos otros especímenes varios de gentes liberadas en lo posible, en el secreto recinto de sus íntimas convicciones, más allá de sus miserias políticas y materiales. Böhme, en cualquier caso, no es un alucinado que habla de visiones puntuales:

las suyas son, más bien, todas ellas, una única intuición o revelación metafísica respecto al fondo oscuro escondido del universo y del corazón de Dios, respecto al abismo o caos primordial, que adivinó en el famoso cuarto de hora del año 1600 en los relumbres del fondo de un pote de estaño iluminado por el sol. Algo que, en un proceso titánico de pensar y expresar, le va a hacer salir, al cabo, de su tristeza y melancolía filosóficas.

2. La razón melancólica

Vine a dar al fin en una áspera melancolía y tristeza, viendo la gran profundidad de este mundo, a más del sol y las estrellas, así como las nubes, la lluvia y la nieve, y contemplando en mi espíritu la entera creación de este mundo. Y en todas las cosas encontré mal y bien, amor e ira... Púseme con ello melancólico en extremo y muy confuso, y no podía consolarme la Escritura, que algo bien ya la conocía, además de que el demonio no se daba reposo y me inculcaba pensamientos paganos sobre los cuales voy aquí a guardar silencio (*Au* 19, 5-9).

Es la vivencia existencial de la limitación de la razón humana cuando se trata de los problemas de gran estilo lo que produce en Böhme esa melancolía y tristeza, que son genuinamente filosóficas por tanto. De ellas pena el zapatero largos años y son fruto amargo, pero honroso, de la valentía de asentarse en los límites, sin recurso a ningún criterio de consuelo: hacer sin componendas uno mismo la experiencia total del universo fuera de cualquier cátedra de vanidad. Enfrentarse en soledad al «espanto de las almas ante el oscuro abismo», ante el mismo «diablo negro». Porque el misterio sólo despierta del miedo, de la angustia y la nostalgia que lo buscan:

El espíritu del mundo exterior debe estar en constante miedo y búsqueda, puesto que en la búsqueda encuentra el prodigio de su magia, el modelo del mundo interior. Pues Dios no se mueve incesantemente, sino que es la nostalgia y el miedo de la criatura lo que mueve el misterio (*Ep* 11, 17).

Es, seguramente, el temor que causa en su tiempo la profundidad del universo copernicano, infinito, en el que ya no había sitio para Dios ni para el cielo, ocupado como estaba por entero con las estrellas fijas y los planetas, lo que funda la angustiosa melancolía de Böhme: miedo y añoranza, a la vez, del abismo. Böhme vio que desde Copérnico era ya injustificable la vieja y bella idea de un cielo más allá de las estrellas, habitáculo de Dios y centro de operaciones suyas en el universo; la vieja y bella idea de que

el único cielo auténtico es el encerrado por el círculo redondo, azul y luminoso del universo más allá de las estrellas... allá dentro sólo Dios tiene su esencia propia y rige en solitario este mundo con la sola fuerza de su Espíritu Santo (*Au* 19, 4).

Por lo que escribe en el contexto de este párrafo, es muy posible que Böhme encontrara el decisivo impulso para su especulación en esa nueva astronomía que abría un abismo infinito en la hondura del espacio material: todo es materia infinita y, como tal, eterna, además. ¿Dónde quedan, entonces, Dios y su morada? Difícil cuestión, porque Copérnico proyectaba toda materia al infinito: como el paralaje de las estrellas fijas era entonces inconmensurable, este hombre abocaba siempre a infinitas lejanías. Se podía rechazar a Copérnico por salvaguardarse al cobijo de un manto empíreo protector. Pero si no se hacía tal cosa, como era lógico, o bien se negaba a Dios, o bien se lo colocaba arriba, a una distancia absurda más que infinita, en contra del acercamiento al mundo y al hombre que había propugnado hasta la heterodoxia la mística alemana desde Eckhart. Dios llegó a necesitar del hombre y del mundo en el ánimo teutón, como más tarde dejarían impreso para la posteridad los conocidos versos de Angelus Silesius: «Sé que sin mí Dios no puede vivir ni un instante; si yo desaparezco, él, necesariamente, ha de declinar su espíritu». La melancolía filosófica vino a Böhme por no encontrar medida y sentido a este bello mundo ordenado, es decir, por no atisbar salida de él al metacosmos olímpico consolador de siempre. Y Böhme se mantendrá en la contradicción plena de ese enigma, buscando otra alternativa casi imposible, que no es exacta-

mente la del mondo panteísmo: buscando un punto de disolución Dios-mundo, un punto oscuro del universo como agujero de su posibilidad.

Pero ese «espanto de las almas ante el oscuro abismo» era también horror ante «el diablo negro», decíamos (*Weg* 8, 43 y s.). Así pues, la melancolía llega a Böhme, a la vez, de la experiencia en todo de lo negativo y del mal, del dualismo inexorable del bien y del mal en las cosas, en que la misma Escritura nos encierra: un eterno problema. También en esto Böhme permanece impertérrito en la contradicción, rompiendo el sentido mismo de ese principio aristotélico, que parecía omnipotente hasta que lo minaron gentes como Cusa y seguidores renacentistas. Ya que es evidente que existen el bien y el mal en el mundo, no pueden negarse ni uno ni otro; hay que buscar un plano de inspección más profundo y originario, anterior a todo dualismo y multiplicidad, en el que las contradicciones se resuelvan o disuelvan: más allá de los reflejos fáciles de la superficie del piélago, habrá que introducirse en la tenebrosidad de sus aguas y de su abismo; esta imagen nos da la medida de la angustia del pensar serio. He ahí la dureza sumergida de la melancolía filosófica por la ardua soledad del pensar, frente a la cháchara de las engoladas meretrices babilónicas en su torre de las mil lenguas. La dura experiencia en soledad y hondura de las grandes cuestiones, sin acudir a respuestas autoritarias históricas ni culturalistas. Porque parece, a pesar de todo, que hay ciertas cosas últimas (la última lógica de todo discurso, en cada caso) que no admiten ese tipo de respuesta, sólo generalizable universalmente, hoy como ayer, para el cómodo escepticismo que mina de raíz las ciencias sociales. Pobre cultura la culturizada, sin arrojo y con contraproducente sonrojo para plantearse ya las cosas que más obviamente preocuparon siempre y preocupan todavía: la pura lógica, la pura coherencia general del mundo, por encima de las cosas y los personajes: las simples reglas del juego. ¡Que no estamos metafísicos...! Ya el zapatero se lamentaba en este sentido: «¿Qué es la fe de ahora? Una mera historia es la fe de ahora» (*Weg* 3, 2, 51). Historicismo, sociologismo vacuo, mera «ilusión histórica», si no se penetra en el fondo de las cosas más allá de su carcasa simbólica, signada por lo oculto (*Sg* 1, 1).

Así es el saber a la moda de los fatuos e infatuados figurines de época: periodismo pontifical. Böhme odia a esas «putas» y su cháchara científica; y más aún el poder que alegre o aviesamente ejercen sobre las conciencias.

Y bien, frente a todo acomodo plasta y academia de pendangas, la tarea del pensar serio está en abrirse paso a través de las puertas del infierno hasta llegar al parto más íntimo de la divinidad (*Au* 19, 11). Ello supone una irrupción del Espíritu en la soledad triste filosófica, que lleva al ánimo a arremeter contra los sellos infernales que lo apartan del último y único misterio: la fábrica secretísima de la divinidad y del universo. El espíritu humano allí, dice Böhme, abrazado amorosamente por la divinidad, «como abraza un novio a su querida novia», siente «un fuerte impulso a describir la esencia de Dios» (*Au* 19, 13). Son modos de hablar en un lenguaje concreto, porque Böhme con esto no expresa otra cosa que la aventura del pensar serio, íntimo a las cosas, y no mediatizado más que por lo inevitable: el propio hecho del pensar, que ya es bastante. Así es la filosofía: descripción de la esencia de Dios o, lo que viene a ser lo mismo, de los últimos secretos (patrones lógicos) del universo. Y esto no es más que describir la experiencia personal extraordinaria del misterio o caos primordial, como unidad indistinta, «germen» paracélsico. Esa melancólica experiencia del abismo, de la infinitud del todo, de la indistinción primigenia, de la materia nuda o del mundo como todo es experiencia de «Dios»: ese oscuro objeto de melancolía, que se evoca también con otros muchos nombres.

> Dios solo es el todo y el gran abismo que hay por todas partes (*Pr* 14, 75).

> Pues no puedes decir ¿dónde está Dios? Escucha, hombre ciego, vives en Dios y Dios está en ti, y si vives santamente, eres Dios tú mismo, y a donde mires, allí está Dios (*Au* 22, 46).

Sobrecogedora identificación al límite entre Dios y universo, como tensa y vacía posibilidad, ambos, de cualquier cosa. Una espléndida concepción de «Dios», la de la primera cita, como punto oscuro de disolución y posibilidad de todo, y, claro está, de sí mismo.

Posible de llevar más allá de cualquier craso panteísmo y de cualquier creencia religiosa o mística, a la que parecen aludir las palabras de la segunda cita. Son los dos ojos dispares que supongo en Böhme, típicos de una especulación mística que además se vive metafísicamente. Pero, por lo que interesa al lego en todos estos trances de creencias, el Dios aparece como pura potencialidad lógica, como puro potencial, voluntad, de la nada o del vacío. Es decir, el Dios es nada, vacío o abismo, tensos y anhelantes de sí mismos (nada, vacío, abismo). Y, entremedias de ese vano eterno universal círculo, de esa rueda fantasmagórica en la que la nada divina se autopare eternamente y eternamente se engulle, va surgiendo en formas suyas, de sus profundidades infinitas, el universo todo (nada, vacío, abismo, en definitiva). Es lógico, perfectamente lógico. En la fantástica arquitectura, de casi increíble coherencia, como veremos, a que este principio da lugar, cabe cualquiera de los conceptos que desarrollaría después la especulación moderna más aguzada y exquisita, que conoció a Böhme: Spinoza, Newton, Leibniz, Goethe, Novalis, Herzen, Baader, Tieck, Hegel, Schelling, Feuerbach, Schopenhauer, por ejemplo.

Y, como decíamos, se trata de una experiencia personal extraordinaria, mística quizá, pero, en todo caso, de arrebatos nada más que metafísicos, esta del abismo-vacío-nada, que Böhme describe filosóficamente como esencia del Dios-universo. Y lo extraordinario llega hasta el propio momento de expresarla: cuando Böhme dicta a su escribiente, en estado de exaltación y efervescencia, no es dueño de sí, el espíritu lo «apremia», las ideas le llueven en «chaparrón», y el pobre amanuense, con manos casi trémulas por el esfuerzo, apenas consigue seguirlo (*Ep* 11, 44 y s.). Todo un cuadro para la vista, pero también para el sentido de lo exclusivo de una tensa aventura de pensar.

Según escribo va dictándome el Espíritu con gran y sorprendente conocimiento, de modo que a menudo no sé si, por lo que respecta a mi espíritu, estoy en este mundo, y esto es cosa que me alegra grandemente, porque con ello me es dado a la par un conocimiento firme y seguro. Y cuanto más busco, tanto más encuentro, y cada vez más profundamente (*Ep* 2, 10).

Así es como Böhme consigue dar forma a sus extrañas experiencias, confusas porque lo son de la confusión de todo. Siempre se trata de una vivencia especulativa hondísima: una visión repentina y unitaria de una complejísima trama de infinitos aspectos en un todo caótico pero que se sabe secretamente cohesionado/Esa vivencia resulta en principio indecible, pero, tras largos esfuerzos de meditación y tremenda lucha consigo mismo, el recogimiento y la tensión interior acumulados explotan en ese chaparrón con que abruma el Espíritu al espíritu, y éste a la lengua o la pluma. Al final, aquella vivencia oscura encuentra inteligencia y lenguaje.

En el interior lo vi (el gran misterio) como en un gran abismo, después penetré allí con la mirada como en un caos en el que reposa todo, pero su desenredo me resultaba imposible (*Ep* 12, 9).

Böhme tardará nada menos que doce años en devanar, con *Aurora*, la intuición de aquel cuarto de hora del año 1600, en el que

vi y conocí la esencia de toda esencia, el fundamento y el vacío: item, el nacimiento de la Santa Trinidad, la procedencia y el estado originario de este mundo y de todas las criaturas en la sabiduría divina: conocí y vi en mí mismo todos los tres mundos... Vi y conocí toda la esencia en el mal y el bien, cómo uno surgió del otro (*Ep* 12, 8).

Es un índice completo del magno misterio a desvelar por la filosofía. Aunque no, desde luego, en los púlpitos ni en las cátedras, lugares muertos y de muertos, donde impera «la razón muerta», sino en la solitaria experiencia de la melancolía del pensar y de las aventuradas turbulencias de espíritu.

En esta búsqueda y este deseo míos fervorosos (en los que sufrí violentos ataques, pero que no quise abandonar ni rehuir, por más que en ello me fuera la vida) se me abrió la puerta, de modo que en un cuarto de hora vi y supe más que si hubiera estado muchos años en universidades (*Ep* 12, 7).

Böhme desprecia la academia, las iglesias, confesiones, escuelas

y universidades, las disputas y el saber, en general, que se da en ellas. Llama a la doctrina eclesiástica «prostitución espiritual», porque todas sus broncas y opiniones, mera palabrería, no son otra cosa que *«Babel, eine Mutter der geistlichen Hurerey»*, donde la razón quiere hacerse la más guapa (*Ep* 12, 24). Los eclesiásticos son sus pupilos, que «galantean con Dios y con el Diablo a la vez» (*Ep* 8, 14); puede que entre ellos exista algún «corazón piadoso» (Böhme lo duda), pero la mayoría son eso: pupilos de la razón galante, cortesanos de Babel, que no contribuyen más que a engordarla (*Ep* 12, 49-50). Así, y de modos semejantes, describe Böhme la honrosa familia de reformadores, sectarios y tonantes teólogos... La imagen apocalíptica de la prostituta babilónica le vale, remitiendo además a la confusión bíblica de lenguas, para designar, generalmente, a los eruditos y sus debates de escuela. Las controversias en torno a los sacramentos, famosas entre las famosas de la época, no le merecen mayor consideración que la de «palabrería» *(Buchstaben-Wechsel)*, que hace de las iglesias «vanas casas de discordia y tumbas de muerte espiritual» (*Tt* II, 5, 10)... Casas de putas y disputas, pues, estos foros de vanidad de la razón muerta. Llenas de «majaderos» orgullosos: escribas, papas, cardenales, obispos y otros grandes bufones, que son quienes siempre han falseado en realidad la auténtica doctrina cristiana. Porque frente al pueblo, «pueblito», menudo, pobre y despreciado, que siempre dio su sangre por ella, y frente a los pobres pescadores, despreciados también e ignorantes, apóstoles suyos, se levanta orondo el oropel vano de tales peleonas engoladas (*Au* 9, 6). Iglesias y universidades: casas de lenocinio, pues, de una ciencia galante y huera.

En el fondo de estas y otras duras opiniones böhmeanas (*Mm* 63, 39 y s.; *Mp* 8, 13...) quizá haya un tanto de rencor zapateril, como parece indicar, por contra, su enorme interés porque lo escucharan en Dresde los doctos cultivados cortesanos y hasta el mismo príncipe elector, y su amarga decepción subsiguiente porque éste no lo recibiera y aquéllos no lo tomaran muy en serio. ¿Para qué un viaje así y tanta preocupación por explicarse ante semejantes «majaderos»...? Pero, sea como sea, y como hagan sospechar en este sentido otros muchos detalles que no vienen ahora al caso, en la base de todas estas críticas de Böhme no sólo hay un desprecio declarado y

un desasosiego enorme por la reforma fracasada, corrompida, y por los podencos ortodoxos que velaban el cadáver de su dogma, ni hay sólo un mero complejo y revanchismo, en tal caso, sino algo, también, más profundo y generalizado: la convicción epistemológica de que la ciencia no está en maestros y escritos ajenos (*Ep* 10, 24, 30 y s.), sino en uno mismo y en su experiencia personal del misterio.

> ¿De qué me vale la ciencia si no vivo en ella? El saber tiene que estar en mí, y también el querer y el hacer (*Ep* 12, 62).

He ahí una concepción viva de la sabiduría, que, pese a cualquier liviandad que se quiera atribuir al zapatero, éste encarnó de verdad: vivir en la ciencia, o que ella viva en mí como el deseo o la acción: saber del mismo modo, con la misma seriedad y hondura, con semejantes implicaciones vitales que se quiere y actúa. Una ciencia que ha de meditar desde sus prolegómenos la practicidad y capacidad de vivencia de sus fines teóricos (*Cl, Vr* 2). Y es que nadie puede evitarse en serio la aventura personal de esa ciencia única que, en lenguaje de Böhme, es el espíritu de Dios, «la esencia y la palabra pronunciadas, soberanas» suyas, la «letra viva» (*Sg, Vr* 4). La experiencia de un estudio así, que nada tiene que ver con los devaneos de Babel, la describen bellamente estas palabras:

> Así pues, no he escrito sobre ciencia o teoría del hombre a partir de aprendizaje en libros, sino a partir de mi propio libro, abierto en mí como noble imagen de Dios; el libro de la figura noble (a saber, del fiel trasunto de Dios) me fue dado leerlo, y en él encontré mi estudio, como un niño en la casa de su madre, que ve allí lo que hace el padre y lo imita en su juego infantil; no me es lícito otro libro que ése (*Ep* 12, 14).

O estas otras más rotundas:

> Mis escritos no valen para el vientre repleto, sino para un estómago hambriento, pertenecen a los hijos del misterio, por cuanto en ellos hay muchas perlas nobles ocultas y a la vista. Tampoco los he escrito para los idiotas, o para los listos, sino para mí mismo y para aquellos a cuyo enten-

dimiento Dios conceda lo mismo. Esta planta está bajo el poder de Dios, por ello no la reconozco como fruto de mi razón, sino como una revelación de Dios, y nada en ella hay que atribuirme: por eso tampoco pretenda nadie acercarse a mi persona para ver en ella un prodigio; no verá más que un hombre malo y simple, pues mi ciencia está oculta en Dios (*Ep* 7, 4-6).

Así es el modo en que Böhme habla de la lógica de universo, que lo preocupa hasta la melancolía, y del arduo ejercicio íntimo, singular, de su desarrollo científico. Más importan, sin duda, los matices epistemológicos, si los hay, que los místicos, de la experiencia filosófica. («Filosófica» la llamamos, y con razón, por cuanto esta ciencia del misterio y de todas sus formas, esta ciencia melancólica del abismo es lo que entiende Böhme –*Au* 9, 7-9– por *philosophia*: ¡lo que queda oculto más allá de la doctrina verdadera de Cristo!) Y esos matices que importan ahora hablan de una lucha entre la intuición indecible y su análisis, a pesar de todo, con vistas a describirla. O sea, algo muy semejante al clásico conflicto entre «razón» y «entendimiento», términos que Böhme usa correctamente (no como Kant) siguiendo en ello a Franck y a Weigel: el entendimiento penetra en el objeto mismo intuitivamente, mientras que la razón no lo hace, se queda en el exterior de las cosas discurriendo simplemente con sus imágenes. La razón es un entendimiento oscurecido por lo negativo de este mundo. Frente a «la letra viva», a que nos referíamos, está «la razón muerta» (*Au* 25, 7), que sólo trabaja por egoísmo, astucia mundana que sólo aspira a una vida para el vientre: es la razón de la letra y de la palabrería, la razón buscona, fatua, pendanga, superficial, vendida a cualquier cosa, de la que en todo país y época, por desgracia, parecen usar los del intelectual cotarro, títere, de turno: vanidosas zorras en cháchara y gresca, con nada más en la sesera que sí mismas: la patética imagen de sus gracias, con cuya banalidad confunden o quieren confundir, peor que Narciso, las cosas. Una «imaginería sideral» nada más, puterío, reflejo, espejo... (*Ep* 47, 29 y s.; 12, 22 y s.). Con la luz de Dios, por el contrario, de la que goza el espíritu o entendimiento, «encendida» por ella, perdida con su vanidad en el «único ámbito y fuerza» de conocimiento (ese recinto y experiencia de melancolía, últimos, íntimos, de lo lógico, que Böhme llama «Dios»), la razón se hace filosófica, se transforma en un órgano epistemológico ya imprescindible (*Ep* 1, 2 y s.; 16, 11; etc.). De no ser así, el hombre

se queda sólo en el fundamento exterior figurativo, sin recibir nada más que un color pintado; pues la propia razón, sin luz de Dios, no puede llegar al fundamento, no le resulta posible; por muy alto y sutil que sea el ingenio, sólo consigue un reflejo especular de ello (*Cl, Vr* 1; *Ep* 12, 46).

Un reflejo de las cosas mismas en el mejor de los casos, cuando no uno de su propia fatuidad, como decíamos.

Sólo una reconciliación de entendimiento y razón, para entendernos, hace posible el conocimiento filosófico, es decir, el desvelamiento procesual y analítico del gran misterio del caos primordial, directa pero confusamente intuido. Y Böhme pretende hacer filosofía (o ciencia), es decir, usar de la razón viva, melancólica, reconciliada con el misterio y aplicada a su imposible discurso; discurso que consigue montar con lo que puede, a pesar de todo: meras alusiones, como siempre, caricaturescas, en definitiva, pero de una nobleza sin par, en el caso de este hombre, por su estricta atenencia al abismo y a la dureza del pensar sin mayores galanteos ni afeites. De todos modos, no sé por qué esa pretensión de un visionario como él de mezclarse en la ramplonería racional; quizá se entienda por su teoría del lenguaje, por su confianza mágica en el carácter alusivo, simbólico, incluso esencialmente divino, de los signos, sobre todo lingüísticos, como sellos de lo oculto; sin duda es, fundamentalmente, por eso. En cualquier caso Böhme tiene esa pretensión y seguridad: «No queremos escribir mudos, sino demostrativamente» (*Mw* 2, 4, 1); al doctor Freudenhammer von Freudenheim se le dirige así en carta: «Mi querido señor y hermano, sabed que yo no escribo mudo y sin conocimiento», suplicándole ayuda para corregir oscuridades y contradicciones posibles en sus obras (*Ep* 42, 31 y s.). Böhme quiere expresarse al uso racional, lo que significa que quiere analizar, captar racionalmente el misterio intuido y su propia vivencia metafísica, mística, de él. No basta la mímica arrobada del lenguaje extático del místico: se quiere describir lo

oculto y su experiencia en un lenguaje de coherencia racional. Y se consigue, mal que bien, desde una dialéctica especulativa, eso sí, apabullante.

Ese gran esfuerzo y los enormes logros de Böhme, en este sentido preciso de levantar un lenguaje y una lógica de universo que recojan *«die Möglickeit aller Dinge»*, son la ejemplar herencia suya a la historia del pensar y de la filosofía. Sus intencionalidades prácticas iban más bien por lo místico que por lo demás, aunque, como sabemos, dirigiera también las conciencias a la rebelión social y política, sin buscarlo, quizá, pero no, seguro, muy a pesar suyo. Tiene claro y expresa claramente lo que quiere:

> Pero no es mi intención introducir al hombre en un arte inútil, que no comprenda, para el que no esté dotado ni llamado por Dios, porque yo mismo no lo llevo a la praxis ni lo ejerzo en ella, sino sólo exponer la posibilidad de todas las cosas, junto con la mejor praxis del nuevo renacimiento, e introducir en las cosas externas a aquel que Dios haya dotado para ello: puesto que se aproxima y alborea el tiempo de la apertura de todos los secretos (*Sg, Vr* 5).

Así que racionalidad, pero hasta un punto místico en el que hay que renacer en el abandono al abismo divino. Y mística, pero hasta un punto en el que hay que expresar racional, comprensiblemente, las vivencias íntimas, aunque sólo sea por apremio y para ayuda de otros.

Y las cosas se complican aún más, porque, en definitiva, como decíamos, la vivencia mística de un hombre así es una experiencia metafísica, es decir, su vivencia mística es la de la lógica última de todo: la vivencia del todo (o de la nada). No hay sentimiento lógico ni lógica más profundos que éstos, que se confunden aquí donde todo es nada: donde no hay más que el hecho obvio de que el hombre existe y existe como existe, en esas condiciones que se viven de «pensar», «sentir» o lo que sea, que todas son palabras, nada más, para esa obviedad indescriptible, o con mil nombres, que da igual. Es, sin más, el hecho obvio de los límites del hombre, de su principio o de su final, y de saberlos tales; ahí el hombre es simplemente

lo que es o lo que sea. Colocarse en tal disolución y hacerla principio general suyo fue la mayor gloria de esta especulación incomparable.

Sin esa dureza del pensar que comporta la ingrata melancolía de su aventura solitaria, por una parte, y de la férrea atenencia a la única temática que importa, el vacío del todo, por otra, la razón sigue siendo aquella buscona despreciable. Ha de aplicarse a la experiencia intuitiva, secreta y personalísima, a la vivencia intelectual del misterio de ese abismo, recreándolas y recreándose en ellas con su humilde discurso. Así es la razón melancólica, tensa y expectante sobre el abismo. Lo demás es razón muerta, parroquiana, exclusiva de los *zombis* escolarcas de turno, de sayo y toga. Porque

> yo no menosprecio la ciencia en modo alguno, pero ¿qué hacen en sus iglesias de piedra y en sus escuelas sino perder el tiempo discutiendo cosas que no comprenden en absoluto y que no pueden comprender, puesto que piensan con su razón? (*Pr* 9, 10).

El olvido del misterio en cualquier sentido, que en cualquier sentido constituye lo que sí vemos, o, lo que quizá sea lo mismo, el olvido de pensar a un cierto nivel ya absurdo, en el que no se distingue nada (olvido, pues, de forzar la máquina simplemente), descasta una cultura y le roba empuje: sin que ese misterio haya que calificarlo por fuerza de «religioso», ni ese pensar de «alucinado». El populismo cultural sí que es odioso paternalismo y politiqueo. Y para eso ya tenemos, también, nuestros inevitables sarracenos. Eso es razón muerta. La ciencia para Böhme era otra cosa:

> Ciencia es la raíz tanto del entendimiento como de la sensibilidad: es la raíz del centro de la disposición de la nada en algo; pues cuando la voluntad del abismo se hace en sí misma un centro de disponibilidad (esto es, se hace palabra), entonces surge el verdadero entendimiento (*Cl* 142).

Sólo esta dura ciencia de la nada y del todo, de la voluntad originaria del abismo, educa al hombre: ella es raíz de sus sentidos, entendimiento, ánimo, alma, contemplación,

la raíz, en suma, de todo comienzo espiritual, como la raíz verdadera que es de las almas; y así a través de toda la vida, puesto que es fundamento de la vida, que viene de ella (*Cl* 143).

Eso sí es poner la cultura en términos de meritoria tensión: en lo serio y no en la broma del folklore. Aunque nada más sea por forzar la maquinaria intelectual, como decíamos.

Porque es precisamente el misterio y su familiaridad, lo absolutamente desconocido, el imposible reverso de todo (¿qué, si no?), lo que desencadena los signos y lenguajes más nobles de una cultura, y no, desde luego, los interrogantes que la razón plantea en su dominio abarcable y ordinario. Lo que fuerza las cosas a su posibilidad, en la que son todo: lo que aparece y lo que no. Ahora igual que siempre. Como en la época de Böhme modélicamente. Porque, en efecto, ya con Eckhart, y definitivamente con Cusa, se había superado la ramplona filosofía de la *ratio*, encorsetada en el todopoderoso aristotélico viejo principio de contradicción, como decíamos, que se diluyó a un nivel de superación de lo racional, en el que la filosofía del *intellectus* de estos hombres puso el germen de la especulación dialéctica moderna: unidad primordial, coincidencia de opuestos, despliegue esencial del todo o de la nada, etc.; y, en la base, el sentido apofático de los enunciados, que, a fin de cuentas, en este nivel y estos asuntos, siempre son negativamente expresivos: docta ignorancia, indecibilidad última de las cosas, circularidad semántica, el misterio... ¡Y de ahí los símbolos! Toda una simbología brutal, mística y mágica para expresar esa inexpresable dialéctica procesual de lo oculto en formas o, lo que es lo mismo, ese intrincado y difícil proceso de acercamiento de Dios al hombre y a la naturaleza por la lógica del todo, que, como apuntamos, se estaba produciendo en la mística y la teosofía desde finales de la Edad Media. Con antecedentes, por supuesto. Para ello no había aún lenguaje depurado (sólo rastros y restos de la tradición no asumida), ni es probable que lo haya jamás. (Por eso, entre otras cosas, la filosofía devino, con el tiempo, inmanente al lenguaje.) Porque ¿cómo expresar, por ejemplo, ese pálpito autoparturiente de Dios en su abismo tenebroso? ¿Y cómo hacerlo de cada uno de sus engendros en

el universo mundo? ¿Cómo hablar, en general, de la Palabra de la que provino todo, que previó todo?

De ahí, antes de la conceptología de un Hegel, los símbolos, signos e imágenes de gentes como Eckhart, Cusa, Agrippa, Paracelso y, en este caso, Böhme, por hablar nada más que de la línea de especulación alemana premoderna, en la que siempre estamos. Esa simbología esotérica buscaba, en el fondo, lo mismo que buscaron aquellos garabatos cuantificables y cuantificantes con que se iniciaba por entonces la ciencia mecánica: describir un orden cósmico divino, descubrir una esencia, forma o idea divina tras cada acontecer regularizado. Luego, éstos se harían autosuficientes, se perderían en la autorrecurrencia que les hace no significar ni remitir más que a sí mismos: son invenciones para describir lo dado, nunca nombres, desvelaciones, descubrimientos de lo oculto, que se evaporó definitivamente para la razón con su último desmayo metafísico. (Aquí, como siempre, contamos una historia o analizamos un lenguaje, pero no creemos ninguno de sus cuentos, sólo agradecemos, a veces, determinado estilo de narración, quizá más tenso...) En Paracelso, por ejemplo, y por citar el maestro más familiar a Böhme, la teoría de los signos es la clave de ese fárrago inconcebible con el que expresa su visión del universo; de un universo signado, cada una de cuyas formas son sellos de lo divino y de sus fuerzas; la naturaleza es vivida religiosamente en un punto místico que impulsa la magia de su desarrollo en signos ocultos; para Paracelso, la medicina (la filosofía) no es más que religión aplicada, mística mágica o alquímica. El gran punto de partida de estos hombres, también de los «científicos» de la época, como señalábamos, es el sentimiento místico-religioso del todo del universo, vivido como un infinito proceso de elementos, los más dispares, opuestos, cuya clave esencial viene oculta, para su interpretación, en signos: de ahí los horóscopos, talismanes, conjuros, sortilegios, magias... alegoría bíblica... y simbología formal mecánica. Y es que el gran misterio que reta al hombre premoderno, al alquimista y al científico, al mago y al místico, es la creencia general de que en lo visible está oculto lo invisible. Pero está de veras y lo hay.

De modo que la función del pensar es encontrar sus signos,

compilarlos, descifrar cada uno, su complicado juego y el de todos: hay que desvelar lo invisible en sus enrevesadas huellas en lo visible. Es la época todavía de los descubridores. La simbología es de formas reales, rostros, rastros del interior escondido; el lenguaje es decidida, total, absolutamente esencialista. Es más, signos y palabras habitan también el interior oculto de las cosas, que esencialmente son eso: signo y palabra divina, formas de la propia esencia de Dios. Se comprende: la clave, el sello, la ecuación esencial de una cosa está en un símbolo puro, propio, apropiado de ella (ella misma), con el que nos entrega toda su potencialidad y fuerza como punto de un universo dinámico y planificado. La vivencia mística de fondo es la de ese «Dios» que se despliega esencialmente en «mundo»: un sentimiento profundo de la complicada armonía del todo. La alquimia (la buena magia) y la ciencia son el brazo activo de ese desvelamiento del Dios invisible tras su esencia en formas: son la praxis con lo Absoluto. La filosofía lo es todo todavía, pero primordialmente se coloca en lo duro de la lógica misma del éxtasis y del proceso: describe la sintaxis de esa radical semiología en la que las cosas son posibles y esenciales. La semiología de aquella supuesta Palabra eterna creadora, es decir, la lógica del proceso de mundo, el espíritu que parece soplar tras la materia.

En fin, lo que interesa a Böhme en toda esta simbología de la que hablamos lo dejan claro estas palabras suyas respecto al fundamento último de toda movilidad en el miedo y en el deseo:

> Los paganos sabios comprendieron en cierta medida este fundamento, puesto que han dicho que en sal, sulfuro y mercurio consisten todas las cosas de este mundo; con ello no sólo se refirieron a la materia, sino al espíritu del que surge la materia, puesto que su fundamento no está en la sal, el sulfuro y el mercurio brutos; eso no es lo que ellos mentan, sino el espíritu de tales propiedades, dentro del que subsiste todo cuanto en este mundo vive, crece y es, se trate de algo espiritual o de algo material igualmente: puesto que con la sal se refieren al vivo deseo magnético de la naturaleza; y con el mercurio se refieren al movimiento y división de la naturaleza, por los que cada cosa se forma y designa; y con el sulfuro han hecho alusión a la vida sensible, palpitante, creciente (*Cl* 46).

Como simple ejemplo, es realmente clarísimo para el interés especulativo de Böhme: la lógica oculta del simbolismo, la filosofía de la alquimia y de la mística. La conciencia de ello y de su relevancia, su elección decidida del pensar serio son, asimismo, transparentes:

> Escucha, compañero...: tu espíritu animal tiene que concordar de antemano con el más interior nacimiento de Dios... De otro modo no escribirás santa y auténtica *philosophia*, sino piojos y pulgas.

Palabras éstas que completa así:

> No escribo esto y lo doy a la luz para que al punto venga alguien a polemizar y a dar el arbitrio de su espíritu y a vocearlo como sentencia sacrosanta... Porque lo que aquí revelo he de revelarlo, pues está en puertas el tiempo de la irrupción. A quien quiera dormir va a esperarlo ahora la tronada de la cólera (*Au* 19, 77-78).

A ver si es verdad también ahora... Lástima que sólo sean palabras. Pero el ánimo de donde surgen es lo admirable, el estilo, la melancolía soportada largamente que le permite esos desplantes.

3. Misticismo revolucionario y cocinas alquímicas

Por lo que decimos, ese sentimiento extático del todo, previo a su desarrollo filosófico, científico o alquímico, en el caso de Böhme y de la mística alemana, en general, es una penetración metafísica en el estado originario del universo: en la «esencia de Dios», por otro nombre. Una vivencia mística de altísima calidad especulativa, de la que se sigue, como veremos, todo un proceso lógico de mundos desde su posibilidad, o sea, toda una estricta deducción metafísica de la cosmogonía.

¡Y eso había de ser revolucionario! Porque en manos de la mística heterodoxa y de la teosofía, en efecto, se puso la esperanza de una reforma radical que resucitara o avivara los ideales y aspiraciones de la reforma luterana, que en pocos lustros había perdido los

papeles. Muy pronto ya, tras el fracaso de la revolución popular de Thomas Müntzer en 1525 y tras el descalabro del movimiento anabaptista en Münster en 1535, los anhelos e intentos liberadores se fueron trasladando en Alemania al ámbito teórico, como es sabido. La masacre del pueblo se repite en la historia incesantemente y se ha repetido con otros ejércitos de desarrapados posteriores al que encabezaba Müntzer, pero no la de un movimiento cristiano de verdad como el anabaptista: sencillamente porque no lo ha habido ya más; el anabaptismo fue, quizá, el último intento de cristianismo auténtico, no deformado ni mediatizado por intereses de clase, y ya se sabe dónde acabaron sus prosélitos: en jaulas, hasta la muerte, suspendidos de las que fueran las más bellas altas torres eclesiales de la piadosa ciudad de Münster... A esos fracasos renovadores hay que añadir, sobre todo, la propia división intestina de las iglesias protestantes, así como el encapsulamiento dogmático y la instrumentalización de la Reforma por parte del poder político. El que se deje en manos de la especulación mística la revolución pendiente es algo que mantiene entonces una tradición que ya en la alta Edad Media había luchado contra la iglesia feudal buscando nuevas concepciones de Dios y de sus relaciones con el hombre fuera de la tutela de la jerarquía eclesiástica y en franco repudio a ella. En hombres como los que venimos citando, hitos máximos de esta tradición, y en sus ideas sobre Dios, el universo y el hombre se cifró y articuló el ideal burgués de personalidad y el humanismo democrático antifeudal de su época. En un proceso intelectual de superación de aquellos dualismos que habían mantenido siempre en Occidente el poder de una parte, y la opresión de otra: espíritu y materia, Dios y naturaleza, Dios y hombre, señor y siervo. Esto es lo que aparece también en los escritos de Böhme, con rebeldía heterodoxa, y no, es verdad, una clara alternativa social reformista. La «reforma», para Böhme, suponía un proceso de limpieza y purificación (parejo, en otro sentido, al de las cocinas alquímicas) hasta conseguir un «nuevo nacimiento» (concepto místico donde los haya habido) en las identificaciones que surgen de aquella superación a que acabamos de referirnos; es preciso «renacer» como espíritu o como Dios en un «tiempo de lirios» o de «rosas» auténticamente «reformado»;

o, dicho de otro modo, es preciso que Dios nazca otra vez en mí o en el mundo, de verdad: que «Dios» vuelva a nacer como «yo» y «mundo». Éstas son, en jerga mística, las claves de la modernidad...

En todo caso, se trata de una liberación intimista que, por su personalismo y por su elevación de miras, rompe radicalmente cualquier tipo de ligadura opresiva. En lo teórico y más reservado, por supuesto, pero eso significa también: en lo profundo. Y ninguna iglesia o confesión, escuela o universidad le pareció capaz a Böhme de mover este proceso; ninguna de ellas, en efecto, consiguió siquiera pergeñarlo como lo hizo el bueno del zapatero, fuera siempre de sus canonjías y reyertas. Es verdad que Böhme rechazó expresamente la doctrina de la justificación por la fe de Lutero, la de Calvino de la predestinación, y que hubo de defenderse y hasta contraatacar en ocasiones. Pero todo ello sin derrocharse en esa «prostitución intelectual» de la publicidad mundana y sus montajes de vanidad: entonces sermones y trifulcas de confesión y escuela. Él, más discreto, cuando quiere atacar la ortodoxia luterana (que realmente había hecho de sus principios no sólo dogmas, sino leyes de Estado también, y de su clero, una especie de funcionariado estatal), se remite a Schwenckfeld o a Weigel, y para sus alusiones más o menos panteístas usa de Paracelso. Precisamente estas disputas hueras (sobre todo las que había entre luteranos y calvinistas) y su dogmatismo habían propiciado el movimiento místico heterodoxo y el que humanistas y parte de la nobleza protestante consumaran su separación de la iglesia oficial y de la oficial confesión de Augsburgo. A Böhme, por lo demás, le era extraño por talante el radicalismo de un Müntzer o de un Zwinglio y, sobre todo, sus activismos posesos. Él era hijo, más bien, de su entorno patrio.

En Silesia y Lusacia, zonas de encuentro eslavo-germano, vivía una población de montaña inclinada de por sí a la mística introvertida, debido a la opresión feudal inveterada y a las duras condiciones naturales a que se veía expuesta; eran regiones de pequeños campesinos y tejedores, de ánimo dado a lo íntimo, al iluminismo y a la sugestión personal. Por eso arraigó en ellas la mística, la teosofía y cualquier movimiento heterodoxo liberador. Görlitz, la ciudad de adopción del zapatero, de tradición humanista y paracélsica, era

de talante liberal y en ella florecían en relativa paz las más dispares asociaciones y personajes. Así que no es mera casualidad, a pesar de todo, que en ella precisamente se produzca un caso como el de Böhme, heterodoxo ilustrado zapatero, tras dos generaciones, al menos, que habían creado un clima intelectual propicio. Son sus ediles, por ejemplo, quienes le evitan males mayores ante los frenéticos y groseros ataques del pastor Richter: el cura abyecto, prototipo de puta babilónica, al que ya nos referimos. Puede recordarse, incluso, el caso de otro ilustre zapatero de la ciudad, Franz Seidel, que en 1544 fue nombrado predicador en Leopoldshain, teniendo en cuenta, además, la suma importancia que entonces se daba al ministerio pastoral de la prédica. Todo ello en el mejor espíritu schwenckfeldiano, que era, en cierto modo, la confesión de los ilustrados y humanistas: liberalismo religioso y orientación siempre a un cristianismo originario, libre de las pesanteces del dogma y de la jerarquía. Böhme hubo de sentirse hermanado igualmente con los rosacruces, que, como él, buscaban una profundización de la Reforma, ampliándola al ámbito de los conocimientos cósmicos; muy en la línea del panteísmo, la mística y el naturalismo de Paracelso, y amparándose en el legendario Christian Rosenkreutz, esta comunidad elitista de principios del XVII aspiraba a una reforma general que aglutinara teosofía, alquimia, astrología y filosofía natural. También eran éstos ideales del humanismo tardorrenacentista que imperaba en Görlitz aún a comienzos del XVII: Kepler, por ejemplo, estuvo en 1607 en la ciudad, visitando a su amigo Bartholomeus Scultetus, astrólogo, astrónomo y matemático, alcalde de ella y personaje ejemplar de este humanismo tardío, al que distinguían, más que rasgos erasmistas, rasgos paracélsicos, es decir, naturalistas, alquímicos, astrológicos, cabalísticos también. En esta concertada república de sabios y sectas el inquieto zapatero no pudo acostumbrarse a su banco…

En 1612 el zapatero revolucionó la ciudad con las copias que otros hicieron de su *Aurora*. Y desde entonces se ganó, además de enemigos, un grupo heterogéneo de adeptos, cuyas aficiones ilustran las propias de Böhme: nobles schwenckfeldianos, filipistas, médicos paracélsicos, alquímicos. Por el influjo de unos en otros y, sobre todo, por el que Paracelso ejercía en todos, resulta difícil distinguirlos. Pero lo que importa en este caso es que a todos, también, los unía un mismo sentimiento de oposición a la iglesia establecida y una ilusión común por una nueva reforma. Además, la preferencia por concepciones vitalistas del universo más o menos influidas por el naturalismo renacentista italiano, así como la desconfianza frente al lenguaje y al aparato conceptual de la Escolástica degenerada de los siglos XVI y XVII, que ya no servían para encuadrar el hombre nuevo. Por todo ello, estas gentes acudieron a la magia alquímica. En efecto, cosas como la justicia imputativa, la predestinación, la salvación por la fe, la justificación externa por la remisión de la culpa, en las que ellos no creían, las defendía la ortodoxia en un lenguaje y una conceptología periclitados, fundados aún en las categorías aristotélicas, vacíos y formalistas, escleróticos. La raíz de la Modernidad pasa por esa oposición de la magia y la alquimia a Aristóteles: ello supuso la definitiva bancarrota de la Escolástica. Es de comprender que hombres que, por el contrario, defendían la justificación interna, por una trasmutación real del alma, hombres que defendían una concepción vitalista del universo, esperanzada, que no veían en éste algo definitivamente viciado, sino un complejísimo sistema orgánico de signos vivos en los que de algún modo se expresa el reino invisible del espíritu, que gentes, pues, que se tomaron en serio lo oculto, se arrojaran a la magia y a la alquimia como aparato conceptual y simbólico nuevo, para explicar las cosas de otro modo que el que acostumbraban las fórmulas estereotipadas y huecas del lenguaje oficial: el de la dogmática luterana en este caso, otra forma de escolástica, fundada igualmente en las categorías físicas y metafísicas de Aristóteles.

Frente a este mecanismo expresivo caduco, el exuberante simbolismo alquímico o mágico, más plástico y moldeable, menos intelectualizado y con menor carga de prejuicios, traducía mejor tanto la concepción vitalista del universo, como ese realismo místico-heterodoxo de la vida religiosa, y, sobre todo, lo hacía fuera y en contra de la cargante estéril ortodoxia. Tanto el proceso de purificación del alma como el proceso orgánico de universo, de la mística y de la teosofía de la época, cabían mucho mejor en las fórmulas y formu-

laciones alquímicas, que tampoco hablan más, realmente, que de una transformación universal a partir de unos elementos originarios y por mediación de un proceso purificador, regenerativo, optimizante. El *philosophus* era entonces el estudioso de los elementos, el alquimista que usa a la vez de la experiencia, y sus tretas empíricas, y de la construcción especulativa más espiritual y elevada. Böhme se muestra familiarizado con los manejos y maestros alquímicos. En carta a Carl von Endern del 7 de mayo de 1623 le habla así de un alquimista conocido:

> Con el señor Fürstenauer he sentido algo grande, extraordinario: que Dios lo alcanza con un poderoso rayo de sus gracias, estrellándolo contra su alma y su espíritu, cosa que he advertido fuertemente en él (*Ep* 44, 3).

Desde luego, ese respeto y devoción no se lo inspiran los sabios de escuela y mundo. En los escondidos cubículos alquimistas Böhme aprendió muchas cosas, sobre todo un estilo de hacer y un modo de ser sabio: una lógica general de la ciencia que Paracelso había representado modélicamente. En las cocinas alquímicas vio experimentos que le proporcionaron imágenes que luego traduce y usa en su lenguaje de descripción de un proceso divino cosmogónico muy en esa lógica alquimista: a partir de elementos y de cualidades, a las que, en este sentido, por ejemplo, considera, además, representables químicamente.

Después de referirse, en un lenguaje impresionante de verdad y en uno de los trozos más bellos a este respecto, a los metales que hay en la tierra y al extraño nacimiento de los espíritus manantiales (a los elementos y a las cualidades, por tanto, que posteriormente desarrollaría con mayor aparato lógico pero no con mayor vistosidad) escribe lo siguiente en *Aurora:*

> No me tomes con esto por alquimista, pues sólo escribo en el conocimiento del espíritu y no por experimento. De esto podría enseñar algo más, como en cuántos días y a qué horas tienen que prepararse estas cosas, que no se hace oro en un día, que se requiere una luna. Pero no es mi propósito entrar en ello puesto que no sé manejar el fuego ni conozco los colores de los espíritus manantiales en su más exterior nacimiento, que son dos graves ignorancias; estas cosas las conozco según ese otro nombre que no es el de la comprensibilidad. Cuando describa el sol encontrarás algo más y algo más profundo sobre esto. Mi propósito es describir solamente la divinidad en cuanto resulte comprensible a mi debilidad: cómo es en amor e ira y cómo alumbra ahora en ese mundo (*Au* 22, 105-107).

Böhme se muestra como un gran iniciado en la teoría alquimista, usa de ella magistralmente, de su lógica y su estilo, y no tanto de esos «nacimientos exteriores» de las cualidades, es decir, de estas conformaciones materiales de los principios lógicos y cualitativos del universo, que son las materias que usa el alquimista en su laboratorio: nacimientos de esos espíritus cualitativos en el espacio y el tiempo. Por eso Böhme no se considera alquimista, porque le falta práctica de la cocina, asunto que no resulta imprescindible para el quehacer que se propone; él posee la lógica alquimista, y eso es lo importante, porque es una lógica científica de mayores posibilidades en aquel tiempo que el corsé aristotélico-escolástico. Desde mediados del siglo XVI había ya gran cantidad de libros de alquimia, también en alemán y no sólo en latín (que Böhme no entendía), y que se habían hecho muy populares. Aunque en Böhme el influjo más grande con mucho, y más reconocible, alquímica y también especulativamente, sea el de Paracelso, como ya hemos repetido.

Y es que Copérnico no resolvió todo, naturalmente. Tras él, Kepler tardaría aún en descubrir las leyes de los planetas y Newton la gravitación, como grandes pautas de la moderna ordenación del mundo. En tiempo de Böhme el cosmos era todavía un recinto caótico de efectos producidos por fuerzas vivas, cuya esencia sólo resultaba captable por medio de representaciones paracélsicas, a falta, quizá, quizá no, de leyes naturales mecánicas... Así, habían supuesto que existen sustancias misteriosas cuyo secreto entero se encerraba y optimaba en la *lapis philosophorum.* A las fuerzas naturales que actúan en el mundo elemental y en el astronómico se les dio, desde Paracelso, nombres alegóricos, de modo que, figurada y simbólicamente, repito, este mundo-fuerza escondido fue poblándose de viejos dioses, monstruos, espíritus y criaturas raras, ondinas, sílfi-

des, salamandras, gnomos, etc., hasta el punto de que la doctrina paracélsica, por ejemplo, cogió fama de idolátrica, de magia negra y mala, cuando, como hemos dicho, su magia no es más que el aspecto experimental y práctico de un sentimiento y una vivencia religiosa de la naturaleza: un intento de dominio y uso de sus fuerzas ocultas en bien del hombre, previo un proceso de purificación del espíritu. Ese ocultismo mágico no tapa vergüenza alguna, al contrario, quiere desvelar, como decíamos, el mundo espiritual e invisible que, como una invitación a ello, se muestra signado, sellado, ocultamente (el modo más insinuante de ofrecerse) en éste (*Pm* 5; *Mp* 1 y s.). Ese sigilo y escondite de la forma, en que la fuerza se introduce y bulle, revistiéndose de tiempo, fue siempre la tentación, el encanto, el asombro del pensar. Hasta que en las formas, como espejos, no se vio más que a uno mismo, sin otro lado misterioso. Cuando de la carátula del yo (una forma más, aunque privilegiada, del abismo) hicimos el ojo substantivo y regidor del universo. Cuando del «yo», criatura para ellos, hicimos lo que ellos llamaban «Dios». Es cosa de creencias y en el fondo da igual, porque es cosa de palabras...

Para Böhme era fácil leer a Paracelso, que escribió en alemán, como es sabido; incluso le copió literalmente en algunos casos. Representaciones como la dialéctica eterna parto-muerte en la naturaleza, la lucha de opuestos para la vida y otras muchas que ya hemos insinuado y que habrá ocasión, quizá, de recordar, son típicamente paracélsicas. El vocabulario erudito, digámoslo así, de Böhme está casi enteramente basado en Paracelso y en la praxis alquímica, en el sentido expuesto. Sobre todo en sus libros más difíciles: *Mysterium Magnum, De signatura rerum,* en los que más se fija esta exposición (no por eso, desde luego). Para Böhme, la experiencia alquímica, ya de por sí en él meramente observadora, fue, repetimos, la de un proceso traducible intelectualmente en imágenes y en un desarrollo especulativos, sin interés alguno, por ejemplo, en conseguir efectivamente oro con la piedra filosofal, cosa al parecer que logró, como cuentan sus historias, sin excesivo interés material tampoco, el maestro de Hohenheim. En general, el naturalismo místico o más filosófico de la época hizo de la *lapis* no tanto el objetivo de esa búsqueda impaciente, cuanto la metáfora más o menos adornada del ideal de inteligencia en el modo de producción de la naturaleza (*Ep* 16, 6). Por lo demás, al repensar la alquimia y sus manejos, fue elaborando la idea de una creación del mundo desde el caos (posibilidad informe de toda forma y de lo divino) y, a la par, una concepción más elemental y orgánica de Dios, menos demoníaca, personalista, milagrera. En el caso de Böhme, especialmente, las fuerzas que en Paracelso actúan en la naturaleza actúan también en el ámbito intelectual y espiritual, hasta el punto, incluso, de que traman una «naturaleza eterna» en los confines de posibilidad de ésta. Böhme usó de Paracelso y de los alquimistas para acomodar sus visiones místicas y el saber filosófico natural de la época. Eso confiere al lenguaje de sus escritos posteriores, como señalábamos, sobre todo al de los dos últimos que acabamos de citar, un enrevesamiento digno a veces de mejor causa, que le priva un tanto de la bellísima plasticidad directa del lenguaje de *Aurora.* Conforme avanzaron sus lecturas y, con ellas, su arsenal expresivo, se complicó también su lenguaje, no diríamos que sólo para enriquecerse. Aquello que antes justificamos como ganancia en complejidad y cohesión tiene también este lado oscuro. Böhme se ve obligado, por ejemplo, a jugar con los números y las palabras para hacer que las fuerzas paracélsicas que simbolizan el azufre, el mercurio y la sal coincidan con sus tres principios, tres nacimientos y trinidad. El resultado de todo ello es esa mágica combinación de mística y alquimia que tanto sorprende hoy y que poco interesa, a no ser por motivos puramente historiográficos, puesto que tal jeroglífico hace perder u oculta, al menos, las elevadísimas calidades especulativas de su cosmovisión, que aparecen más libres en las partes no tan «adeptas» de sus obras. Por ejemplo en el prólogo y en los siete primeros capítulos de *Mysterium Magnum,* escritos a finales de 1622, dos años antes de su muerte, y donde aparece, sin duda, la exposición más coherente, consistente y madura de su sistema del universo. Por esa razón son fundamentalmente éstos los que se analizan en las siguientes páginas. Su estudio significará una exégesis que nos entregue ya el sistema mismo, como sucede siempre en lenguajes figurativos así. Porque, efectivamente, en estos lenguajes sim-

bólicos como el de Böhme, en los que la palabra es la signatura por antonomasia, la cifra y el sello privilegiados de la esencia oculta de las cosas, la propia exégesis de su discurso alegórico y su exposición son el mejor planteamiento sistemático, y representan en sí mismas, y no sólo por su gran dificultad (que conlleva ya, naturalmente, una esforzada elaboración teórica), las más radicales conclusiones sobre sistema y doctrina. Ello justifica plenamente en estos casos los inevitables tintes descriptivos de la exposición. No se trata de una historia ingenua, sino del ropaje mágico-místico de uno de los pensamientos especulativos y de una de las lógicas metafísicas más poderosos y elevados que haya construido la humanidad. La infatuación de un Hegel con su árido lenguaje «conceptual» y su cierto desdén hacia Böhme por el suyo no hacen de su modo de pensar y de expresarse el mejor, ni desde luego el único. La melancolía y la tristeza filosóficas de Böhme, su aspereza, arrancaron del abismo que las producía los tonos descriptivos más brillantes y un montaje metafísico inaudito. La melancolía del zapatero condujo a la razón a su más bella historia en la Modernidad.

4. Objetos de melancolía

Böhme es el hermano ausente que nos falta en estos tiempos necesitados, seguramente como todos, de revolución espiritual. Y que faltó a la Modernidad cuando siguió otros derroteros revolucionarios distintos de los suyos, casi para estar hoy, en este aspecto, donde estábamos. Nos falta su inquieta alma melancólica, profunda, su pensar absolutamente emancipado, ingenuo, serio, de últimas coherencias, su inmensa valentía y libertad de espíritu, su natural insensato, desdeñoso y acerbo frente a la deshonestidad de los púlpitos del pensar; la filantropía prometeica de sus intereses emancipatorios, la seria melancolía con que aborda cuestiones que rompen desde siempre la cabeza humana. Nos falta ese estilo suyo diferente, en fin, de pensar y vivir pensando. Su discurso puede ser de otra época, pero su ánimo es perennemente ejemplar. De todos modos, ese discurso, que se reduce a una reiteración de tres cosas: el abismo

originario (la nada), los tres principios (deseo, relámpago, tiempo) y las siete cualidades (acidez, amargor, miedo, fuego, amor, sonido, esencia), abre por sí mismo, en su circularidad de universo, una serie enorme de espacios de resonancia tanto al teórico como al artista.

Al teórico, porque se trata de un pensamiento, lógico y consecuente como pocos, sobre los principios últimos del ser y del pensar, que ya inspiró en su momento desde la substancia spinozista o las fuerzas gravitatorias de Newton, hasta la más alta especulación romántica: la dialéctica de la naturaleza de Schelling y la dialéctica del espíritu de Hegel. (Formidables espacios de resonancia donde los haya, desde luego. Hubo muchos más, y no sólo teóricos.) Se trata de un pensamiento que nada tiene que ver con raptos sentimentales o rapsodias oscurantistas, aunque su dramatismo pueda rozar cualquier extremo en esa desmesurada empresa de búsqueda de los principios últimos. El discurso de Böhme no es un centón hermenéutico, ni una indigestión de sentimiento. Se sucede, más bien, como hermenéutica desenfadada, dialéctica *ingeniosa*, que inventa más que deduce, que describe imágenes con imágenes. Que se produce, sobre todo, con una *pietas* incontestable por su objeto primero y último: el abismo de la nada, el vacío absoluto sobre el que se ajetrea el universo. Es decir, respeta su objeto, no tiene esa manía de Occidente de traducir la nada primordial a conceptos positivos, a formas concretas, dogmáticas, vergonzosamente caseras, de un discurso interesado de Dios, de su legado y mandatarios terrenos. A pesar de su inmenso colorismo, no cae en esa grosería conceptual. No se puede traducir lo que por definición es lo infinitamente distante, absolutamente otro, a fórmulas de andar por casa, a afanes e intereses de mundo. Esa pretensión absurda es el origen de la mayoría de nuestras disputas, de nuestro burdo nihilismo y de la fatigosa empresa secularizante a la que se ve obligada la flor y nata de la cultura occidental desde hace quinientos años. Nada hay que destruir en la nada, a nadie hay que masacrar en la nada, cuando no se la ha definido como algo en contra de alguien. En este sentido, el pensamiento de Böhme, mucho antes y con mayor hondura, e incluso espectacularidad, que el de Heidegger (el filósofo del ser, a fin

de cuentas), también que el de Schopenhauer (cuya voluntad irracional y ciega lleva claras trazas de la voluntad del abismo böhmeana), significa un punto de contacto con las filosofías orientales, que entienden la nada absoluta como principio de realidad. Un punto de encuentro de imaginarios muy distintos (una cultura del ser y otra de la nada) que, aparte de que puedan fusionarse en él en un espléndido artificio formal, están abocados hoy, en la globalización, a vivir realmente juntos.

Al artista, porque los signos espontáneos en que se manifiesta la nada, las cualidades, las tinturas y los sones que nacen de ella en forma del todo que por dentro y por fuera nos rodea, se saben definitivamente signos, colores, sones, cualidades... de nada. Nada más que de nada. Se saben sólo ilusión –la ilusión consciente del arte– y, en ese preciso sentido, son teofonías, teofanías, cuyos ecos resuenan en el universo desde el abismo originario paternal, abriendo espacios ontológicos y estéticos de mil matices cualitativos, de mil colores y tonos, de miles de sugerencias imaginativas, que procuran vigor y alegría –la alegría del arte– a la gravedad de la vida. Hoy, que concebimos la actividad estética como producción de atmósferas, quizá pudiéramos aprovechar mejor que nunca el abismo de Böhme, su «exhalación» (o lo que queda en ella de «horror salnítrico», cuando el «rayo de fuego» originario disuelve todo «deseo oscuro», por ejemplo), como éter para crearlas: esas imágenes, esos sones, tintes, signos burbujeantes de la naturaleza, y del hombre como naturaleza, las «signaturas» de las cosas, que llenan el espacio cósmico para un sentido atento, y que Böhme capta en expresiones impactantes. Hay que escuchar la voz de la naturaleza, la honda voz de la sangre, el sordo rugir de la nada tras el tráfago del mundo, para hacer de su imitación, en este sentido alegre y a la vez melancólico, consciente de su ficción inevitable pero contento de jugar al menos con signos profundos, más cercanos al misterio, una nueva forma de estética, de sensibilidad ontofónica, ontoteo-fónica. (Por decirlo en nuestros términos culturales, puesto que en realidad es lo mismo que suene el ser o la nada, o lo divino: si el sonido es puro y absoluto, y no prédica dogmática, esas tres imágenes responden a lo mismo.) Para contrarrestar, aunque nada

más sea, el enrasamiento de toda esa sensibilidad en la Red: el desfondamiento que supone hoy día su digitalización virtual, su esclerotización en un tiempo real y en un presente absoluto –absoluto sí, pero por carnavalesco– como el de los vídeo-clips o el de los parques temáticos; al estilo de Las Vegas, vamos. (Que también tiene su estilo.)

Y he de insistir en que todo esto no responde –ni en Böhme, ni en estas páginas– a exabruptos sentimentales. Se trata simplemente de metáforas lógicas, obligadamente estéticas cuando han de captar de algún modo objetos de melancolía. Objetos de melancolía son todos los que pertenecen al mito del origen o a la añoranza de una patria absoluta. A la lógica última del universo. En ellos la lógica se transforma en mística. (También a la eventual «fórmula del todo», que reuniera en un campo unificado las teorías de la relatividad y de la cuántica, la llama Hawking «fórmula de Dios». Algo parecido hizo Wittgenstein con la forma general de la proposición. Y Heidegger con el ser, como última esperanza...) Hacer, en este sentido, la experiencia lógica de lo místico, de manos de Böhme, aunque sólo sea por forzar la maquinaria, por violentar la razón hasta unos límites ya absurdos donde no puede más que dar nombres a la oscuridad, es una gran experiencia de esa razón melancólica –no científica, pero tampoco salvaje–, contradictoria, que sabe vano querer fundar sus presupuestos pero cuya inquietud por ello misteriosamente no ceja. Una experiencia bellísima de disolución lógica de la lógica, hasta un punto, o desde un punto, en el que ya no caben más que términos absolutos, absolutamente distantes de todo: Dios, ser, nada, vacío, etc. Términos que no significan sino objetos de melancolía, digo: objetos de añoranza, con los que, para mal o para bien, para sosiego en todo caso del pensar, quisiéramos encontrarnos de bruces, pero de los que sabemos que no pertenecen al ámbito de realidad de nuestros encuentros.

Una gran experiencia meramente sintáctica, porque esos términos solemnes sólo pueden entenderse por el discurso mismo, dado que todo su valor semántico se reduce a su simple mención en él. Por eso son signos de nada. (Lo mismo que sucede hoy en la virtualidad de la Red, de su tiempo real y de su presente absoluto, só-

lo que la pantalla del ordenador no es ningún abismo y los signos que aparecen en ella no provienen de la nada absoluta, sobre todo porque no lo saben.) *Interior intimo meo*: ahí encuentran los signos su nada, su significado en la nada. Pero, precisamente por eso, esa experiencia grande de asistir a la superación de la lógica desde la propia lógica accede hasta la misma esencia de la maquinaria lógica, a las últimas coherencias del proceso del pensar, a los últimos patrones de nuestra condición natural y, en definitiva, a esa inquietud oscura que produce lo definitivamente oscuro y que se agota *a priori* en sí misma, porque ya desde el principio, antes de toda gran o pequeña experiencia, se sabía sin esperanzas de solución. Por eso es y sigue siendo lógica.

Una inquietud que inquieta sólo porque inquieta, no porque busque algo. Inquietud pura. En la tópica del discurso lógico surgen espontáneamente objetos de melancolía, y sus correspondientes metáforas místicas, que inquietan sólo porque aparecen así, sin más. (Nada o todo, mal o bien, ser o no ser, principio y fin, infinitud, eternidad, causa incausada, motor inmóvil, *nóesis noéseos*...) Sólo porque aparecen, no porque remitan a algo. No remiten más que a la inquietud melancólica, que remite, a su vez, a ellos. Es decir, no inquietan a causa de una objetualidad metafísica incierta que eventualmente poseyeran, o a la que eventualmente se refirieran y quisieran aprehender. Se agotan en su acontecer discursivo. Lo inquietante de verdad es que aparezcan de improviso en el discurso lógico, cuando nadie los buscaba aún. (Luego ya se sentimentalizan, enfatizan, dogmatizan...) Que suceda eso, que eso suceda siempre y que siempre suceda así; que inquiete, pues, la propia inquietud de pensar, la propia inquietud (humana), sin más, también eso es melancolía.

5. Apéndice. Un trozo de la biografía de Böhme, que escribió su amigo Abraham von Frankenberg, en el que se habla de sus particulares experiencias

Volvamos ahora a nuestro Jacob Böhme: sus padres, notando que este hijo suyo era de natural distinguido, bueno e ingenioso, lo enviaron a la escuela, donde, junto a la oración diaria, aprendió también la disciplina y educación al uso, a leer lo imprescindible y algo de escritura, hasta que lo pusieron de aprendiz de zapatero, a lo que se aplicó recta y honradamente, viajando después y consiguiendo, por fin, en 1599 la maestría, a la vez que se desposaba con la virtuosa joven Katharina, hija legítima del honorable Hans Kunschmann, ciudadano y carnicero de Görlitz, con la que vivió treinta años, hasta su final bienaventurado, en calmo y tranquilo matrimonio, y tuvo cuatro hijos, por bendición divina, de los que uno se hizo orfebre, otro zapatero y los demás operarios.

Después de que el bien intencionado Jacob Böhme, desde la juventud, se hubiera inclinado ante el temor de Dios en toda humildad y modestia, y, especialmente, asistiera con gran gusto a las prédicas, fue conmovido en su interior, al fin, por la consoladora promesa de nuestro Salvador, Luc. 11, 13: El Padre que está en el cielo quiere dar y dará el Espíritu Santo a quien se lo pida; irritándolo, a la vez, las disputas y las múltiples controversias de escuela respecto a la religión (en las que él no quería verse envuelto), de modo que, para llegar a conocer la verdad, pero en sencillez de espíritu, rogó, buscó e imploró ferviente e incansablemente, hasta que (junto a su maestro, en tiempo de sus viajes de aprendiz), por el influjo del Padre en el Hijo, según el Espíritu Santo, fue introducido en el sagrado *sabbat* y espléndido día de descanso de las almas, y fueron escuchados, así, sus ruegos; entonces (según su propia confesión), durante siete días y rodeado de luz divina, permaneció en la más alta bienaventuranza y contemplación divinas.

...Como este hombre bienaventurado mismo me contó, en sus años de aprendizaje sucedió una vez que un hombre extranjero, mal vestido, pero distinguido y honorable sin embargo, llegó a la tienda con el deseo de comprarse un par de zapatos; pero, como no estaban en casa ni el maestro ni su esposa, Jacob Böhme, como aprendiz, no se atrevía a venderlos él mismo, hasta que el hombre insistió en ello seriamente; y cuando (con la intención de ahuyentar al comprador) le ofreció los zapatos a un precio bastante alto

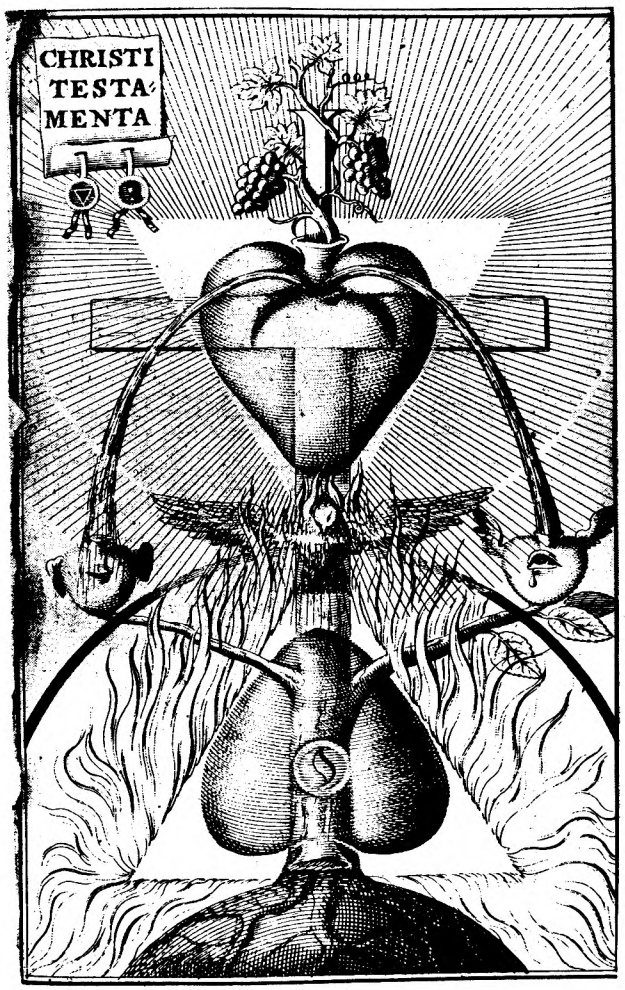
to y por encima de lo justo, el hombre, inmediatamente y sin réplica alguna le entregó el dinero pedido, tomó los zapatos y, cuando se hubo alejado un poco de la tienda, se paró, exclamando con voz fuerte y grave: ¡Jacob, sal! Ante lo cual él se estremeció interiormente porque el desconocido lo hubiera llamado por su propio nombre de pila, pero se recuperó, se levantó y fue hacia él a la calleja. Allí el hombre, con expresión seria y amistosa a la vez y ojos brillantes, lo tomó de la mano, lo miró directa y fijamente a los ojos y le dijo: ¡Jacob, tú eres pequeño, pero te convertirás en una persona y un hombre grande y completamente diferente, de modo que el mundo se sorprenderá de ti! ¡Por eso, sé piadoso, teme a Dios y honra su palabra; sobre todo, lee con gusto la Sagrada Escritura, en la que encontrarás consuelo e instrucción, pues habrás de sufrir muchas necesidades y pobreza, con persecuciones, pero consuélate y permanece firme, ya que Dios te quiere y te es propicio! Tras lo cual el hombre le apretó la mano, volvió a mirarle fijamente a los ojos y siguió su camino. A él, Jacob Böhme, le impresionó no poco todo esto y siempre conservó en su ánimo tal profecía y advertencia, y no pudo olvidarlas, volviéndose también en lo sucesivo más grave y esmerado en todo su obrar, de modo que poco tiempo después se produjo también la llamada espiritual y el día sabático antes mencionados.

A partir del cual, una vez que volvió en sí de él, fue apartándose más y más de los aires de la necia juventud...

Entretanto, después de que, como honrado trabajador y por propia mano, se alimentara con el sudor de su frente, al inicio del siglo XVII, el año 1600, a la edad de 25, volvió a ser prendido por la luz divina y, por la visión repentina de un pote de estaño (como visión de un brillo suave y jovial), fue introducido con su espíritu anímico sideral hasta el fundamento o centro más íntimo de la naturaleza oculta; algo dubitativo, para arrojar de su ánimo esa supuesta fantasía, se fue al campo que hay en Görlitz ante la puerta del Neiss (allí donde, junto al puente, tuviera su casa), pero no por eso dejó de sentir cada vez más claramente la visión captada, como si, por mediación de las signaturas o figuras, alineaciones y colores vistos, pudiera penetrar todas las criaturas en la más íntima naturaleza y en el corazón, por así decirlo..., con lo que se llenó de gran alegría, guardó silencio, alabó a Dios, atendiendo sus asuntos caseros y la educación de los hijos, tratando amistosa y pacíficamente a todos, y refiriéndose poco o nada ante la gente a la luz que había recibido y a su trato interior con Dios y con la naturaleza.

Pero, por esa voluntad y ese consejo sagrados de Dios que actúan en lo oculto, diez años más tarde, a saber, en 1610, bajo el cobijo del Espíritu Santo, fue tocado por tercera vez por Dios, y fortalecido y agraciado con nueva luz y privilegio. Para que esta gran merced que había recibido no se le olvidara ahora, y para no desvirtuar a un maestro tan santo y consolador como el suyo, en el año 1612, provisto de escasos medios y con ningún libro más que la Sagrada Biblia, escribió su primer libro: *Aurora naciente.*

(*De vita et scriptis* I, 6-13)



Portada de *Von Christi Testamenten.*

II
Teogonía

1. El misterioso mundo invisible y la voluntad del abismo que lo preside

Hablábamos ya de aquel ánimo que movió el pensar de hombres como estos que venimos citando: un ánimo misterioso, con sentido y sensación, casi, del misterio, siempre cercano, secretamente palpado en signos de su infinita ausencia o infinita presencia, que da igual en el vacío radical del abismo del todo. Era otra sensibilidad, siempre al lado de lo escondido, al otro lado del espejo de estos signos vanos de las cosas, en la profundidad del fondo oscuro de lo oculto, que parece, para la condición racional, manifestarse en ellos. Lo oculto, sumergido bajo los inevitables símbolos e imágenes de nuestras posibilidades de percepción y discurso... El zapatero abandona sus trastos para hundirse en espíritu en el fondo de aquel pote de estaño en que entrevió el misterio. Tras él, por el contrario, se piensa el misterio con trastos de laboratorio y menestralía científica, y no se atisba más allá de ellos. (A lo mejor es que no hay nada... No es ésta la cuestión, que no es ninguna, porque no tiene respuesta: la cuestión es por un modo de vida y de pensar, por un modo de vivir la intelectualidad siempre y en cada caso hasta el límite último del sentido. De eso se trata, porque lo demás son palabras: «Dios», «mundo», «nada», «todo»... Palabras justamente para referirse nada más que a ese hecho definitivo, perennemente encontrado, por doquier encontrado, de la disolución del pensar en sí mismo.) Böhme, en cualquier caso, abandonó su taller en busca del misterio.

¿De qué hablamos al decir estas cosas sobre lo escondido e invisible? En este caso claramente de una particular visión del universo montada en una creencia en dos mundos a cuyo contenido llama

Böhme el «magno misterio». Piensa que igual que el alma está oculta en el cuerpo, hay un mundo espiritual que se esconde en este que vemos. Cree en un Dios oculto, cercano a todo sin embargo, que es en todo y por todo, pero se oculta en la visibilidad de sus formas esenciales: la materialidad del mundo en el espacio y el tiempo. Cree en una naturaleza eterna que soporta en la posibilidad su manifestación espacio-temporal en forma de universo. Esa naturaleza eterna es la lógica íntima de Dios que se revela en mundo, y constituye, por tanto, la lógica de la posibilidad, también, que anima a éste. Eso es, pues, el misterio y lo invisible para Böhme: el objeto científico de siempre: las leyes tácitas del universo o, por otro nombre, «Dios»... El Dios o la naturaleza eternos e invisibles en el «mundo fuerza» *(Kraft-Welt)*, de cuya «íntima eficiencia espiritual» éste no es más que «una figura» (*Mm, Vr* 7; *Sg* 9, 1). Se trata del «mundo divino oculto», pero sin ñoñerías sentimentales y arrebatadas a la hora del trato teórico con él, que importa a Böhme.

Metodológicamente las cosas están bien claras: la categoría epistemológica de «figura» *(Figur, Bild, Bezeichnung, Gleichnis)* media entre un mundo y otro, siempre desde la inevitable perspectiva de este en que nos hallamos. Y «Dios», categoría lógica suprema, se usa como punto de disolución y comienzo de todo, como último foco de posibilidad y justificación de todo, como comodín definitivo en el discurso. «De Dios no hemos de pensar otra cosa sino que es el fundamento más íntimo de todos los seres» (*Mm, Vr* 8). Así exclusivamente tomado, se comprende que Dios y su cuestión sea la cuestión de la naturaleza y del mundo, y que sea «filosofía» (sobre todo del XVII) este peculiar análisis de la esencia divina; y también «ciencia» (del XVII), como hemos visto. Porque a Dios se le ve como principio lógico del universo, principio de toda posibilidad y legaliformidad suya. «Dios», por tanto, es una representación conceptual o una descripción lingüística de todo aquello que interesa a la ciencia y a la filosofía de la época, y a la ciencia y filosofía perennes, naturalmente. Al menos así es como funciona «Dios» en el discurso de hombres como Böhme, lo supieran o no, lo quisieran o no: como transposición conceptual y terminológica de límites del pensar y objetivos últimos de la ciencia. Y así es como funciona en todo discurso, más allá de toda fe concreta: como lógica última de todos y cada uno de ellos, usado conceptual o terminológicamente en cada caso como comodín para un vacío o para el definitivo vacío de todos ellos. Porque sólo eso, además, es lo enigmático. Colocarse justamente ahí, sin componendas, es la medida de grandeza de toda especulación de coherencias últimas.

Böhme creyó llegado el momento de descifrar ese misterio eterno que llamaba Dios y, con él, el secreto de todo. Y eso es lo que cuentan sus escritos, no como mérito suyo, sino como dádiva de esa voluntad eterna de automanifestación, que lo involucró paranormalmente en sus redes secretas de expresividad. Con *Aurora* había pretendido anunciar ya el alba definitiva de lo oculto en aquella época suya esperanzada, con imaginación aún para atacar ese recinto de fuerza «del que todo ha surgido» (*Mm, Vr* 9). Empresa prometeica y quién sabe si ingenua, pero de la que Böhme sale valedor con un arrojo sorprendente: «por su propia fuerza» las cosas todas pueden captar su propio fundamento, atentas al despuntar de lo invisible (!) (*Mm, Vr* 8). En la misma condición de cosa de las cosas hay mecanismos congruentes de sensibilización por lo oculto que las constituye, y precisamente por eso, porque en el fondo de ellas está el misterio, porque todas ellas participan de él y lo son en cierta medida y forma: las de su visibilidad. Esta fundación gnoseológica no es tan peregrina considerada desde esa vivencia de la unitariedad del todo en el ánimo de aquellas gentes mágicas, y no hace sino ahondar hasta el vacío toda una rodada histórica de metafísica intimista, diluyendo las formas individualizadoras en un caos primordial que lo es todo.

El hombre, por ejemplo, tiene «fuerza para hablar del misterio magno» porque se lo permite la propia constitución de su alma y de su cuerpo, destello de Dios y ente de las estrellas, respectivamente. Hay una connaturalidad asimiladora en todo, que permite la inmediatez de toda relación cósmica, también de las del pensar y hablar que fundan la ciencia. Así que la fuerza del hombre para hablar del misterio, su capacidad de ciencia y de filosofía, le viene de su participación esencial en ese mundo-fuerza en el que están los paradigmas lógicos y metafísicos de todo. Por su alma, porque es «una chis-

pa de la palabra eternamente parlante de la ciencia y la fuerza divinas». Por su cuerpo, porque es «un ente de las estrellas y los elementos, al igual que, por lo que respecta al fundamento interior, un ente del cielo como mundo oculto» (*Mm, Vr* 9). Cuerpo y alma enraizados en aquel mundo de misterio del que surge todo ser y saber: por esa raigambre constitutiva es posible el pensar adecuado y su discurso. Todo el quehacer teórico humano consiste en describir ese misterio, ese fondo íntimo del que vive el hombre y todo, para cuya expresión (mal que bien, desde luego, con ciertos límites de coherencia supuestos por sus límites de ser) lo capacita su naturaleza primordial. Hay que escudriñar la posibilidad de este mundo y describirla, reducir este mundo a su posibilidad, tras los símbolos visibles, deduciéndolos lógica y metafísicamente del misterio: he ahí la tarea del pensar y la que ocupó a Böhme.

Y si el mundo es una figura de otro, una autorrevelación y autodespliegue en el tiempo y el espacio de lo invisible y eterno, este eterno acto de figuración es para nosotros procesual y cesurado. Por eso se trata, entonces, de esbozar los diferentes tramos y momentos del proceso divino, del proceso de mundo, inevitablemente divino. (¿Qué, si no, cuando al Dios se lo concibe como origen de todo y así se usa teóricamente de su concepto? ¿Quién puede achacar a Böhme la radicalidad de su teogonía de mundo, la estricta lógica de su panteísmo matizado? ¿No es su concepto de «Dios» una hipótesis principial tan científica como otra? Böhme se pone en el límite, que es lo que hay que hacer consecuentemente en estos casos, y lo describe en un lenguaje tan histórico como otros. Los problemas veritativos no parece que tengan ni mucho ni poco sentido racional a estos niveles. Aunque ahora descubriéramos la fórmula, la única fórmula del universo, el garabato variable de «Dios», su sentido únicamente se lo daría la eficiencia de su desarrollo para describir el universo y sus avatares, es decir, la congruencia de su campo de variabilidad; pero esto nunca la haría ni más ni menos verdadera absolutamente. Valdría sólo en la relatividad de su poder de organización de un estado histórico de ciencia, de lenguaje sobre el mundo. Y eso mismo es lo que hizo Böhme al establecer sus principios de universo y su desarrollo teogónico en su época. Otra cosa es la mística y la religiosidad de las que rodeó y con las que pudo vivir su lógica, pero eso le pertenece sólo a él y no es, desde luego, el interés de estas páginas, que no se implican mucho, ni debieran, en cosas de fe: se limitan al análisis de un estilo de pensar y ni siquiera tratan realmente de un pensamiento, sino de la lógica de un pensamiento y de un lenguaje históricos...) Se trata, por tanto, de escudriñar, en términos böhmeanos, el proceso esencial, esencializador de Dios: un proceso de mundo teogónico. Y sólo en ese proceso divino de universo y en sus sectores, cambiantemente y acomodándose al tremendo fluir lógico unitario, toman sentido las figuras de lo escondido en este mundo y las de su descripción desde los conceptos y términos de la teoría de Böhme y de su lenguaje. No hay otro criterio más eficaz de significado y sentido para ellos que su situación en cada caso en esa intrincada influencia.

Y bien, el Dios que genera toda esta pantogonía de sí mismo como universo es, al estilo del Dios tradicional de la teología negativa, el Dios definitivamente «indecible», «inexpresable» (*Mm* 1, 8; 7, 17; *Cl* 2). Justamente esto, el que no pueda reposar jamás entero en ninguna de sus automanifestaciones formales, el que no haya para él expresión congruente alguna, hace eterno su proceso de formas y vana cada una de ellas; y hace del todo, con el que Dios podría a lo mejor autoidentificarse, nada más que un proceso al límite, un proceso en devenir, pero eterno, y, por tanto, un vacío, eterno también, al que también podemos llamar «nada». Es lo absoluto o disuelto del principio que quiera ponerse en el centro del universo, que, como veíamos, permanece en sí mismo definitivamente ignorado y al que únicamente verifica, justifica, la efectividad descriptiva de su desarrollo en un momento histórico concreto de la ciencia y para su estado concreto. Si se prescinde de la historia, como hace Böhme, entonces nada justifica nada, porque el proceso de desarrollo del principio es eterno y, consecuentemente, cada una de sus fases algo vano, evanescente en esa misma eternidad en la que el propio todo, en el que el principio podría volver a recogerse, no es más que una tensión a un límite absurdo en lo eterno. El todo es nada, pues, y el principio, círculo: Dios se persigue eternamente a sí mismo en el círculo eterno de sí mismo (¿de qué o

quién, si no?). Y en ese sorprendente encierro surge el universo...

De este «Dios» definitivamente indecible, o de este «principio de mundo» (no vamos a estar traduciendo a otro lenguaje continuamente, usaremos el de Böhme, que analizamos) definitivamente absoluto, se puede hablar, si bien se piensa, justamente porque siempre permanece indecible, porque jamás se dice nada verdaderamente de él. Porque el principio es absoluto, el discurso es eterno y radicalmente vacuo. Sólo por esa definitiva reserva del misterio, sólo porque Dios queda siempre, más allá de los símbolos, en lo profundo de su abismo, puede darse ese perpetuo desvelamiento suyo en forma de universo. Ciertamente la representación «Dios» se nos pierde en la de «abismal» o «vacío», y en ella la sustantiviza Böhme, con un matiz gótico-germánico que él añade a este reverso de todo para hacer de ello algo primigenio, palpitante, vivo en su tiniebla abismal: la volición posibilitadora. De «Dios» hace entonces «voluntad del vacío», del abismo, de la nada, de lo sin fondo: *Wille des Ungrundes*... Y, a un nivel en que esa voluntad pura de la nada quiere en sí misma como todo, o algo, o mundo, esa nada que la habita, Dios será ya (eternamente también) «voluntad de la sabiduría»: *Wille der Weisheit*; de esa sabiduría eterna donde el mundo, todo, fue pensado en el caos, que ya es la nada bullente, grávida de infinitos engendros en multiplicidad y diferencia, que apenas todavía se perfilan formalmente en su seno... «Voluntad» del abismo o de la sabiduría o del caos, «ojo» suyo o «palabra» suya: todas son expresiones posibilistas para ese concepto principial de «Dios», enardecedoras de una tensión de extrañamiento (imposible en definitiva) o de mundo (de imposible exterioridad en definitiva, o sea, de vana exterioridad realmente: un mundo meramente simbólico, en efecto).

Cuando considero lo que es Dios, digo entonces: Él es lo uno frente a la criatura, como una nada eterna, no tiene fundamento, ni principio ni aposento; y no posee nada más que a sí mismo: Él es la voluntad del abismo. Es en sí mismo sólo uno: no necesita espacio ni tiempo: de eternidad en eternidad se pare a sí en sí mismo: no es igual ni semejante a cosa alguna, y no tiene lugar especial donde viva: la eterna sabiduría o entendimiento es su morada: Él es la voluntad de la sabiduría, la sabiduría es su revelación (*Mm* 1, 2).

Rotundas, transparentes palabras... Cuando habla de Dios a Böhme le rondan representaciones de este tipo. Voluntad del y de vacío y nada, «sin meta ni medida» (*Mm* 7, 17) sino sí misma, en un perpetuo juego de parto y consunción (*Mm* 5, 3). Lúcida ceguera desmedida de un afán, desde la nada, por la nada de sí mismo. (¿Hay justificación más bella del porqué del mundo y de su obvio fatalismo? ¿Hay imágenes más crudas, lógicas, para ello?) Pues de este juego absurdo de voracidad autoalimentada o de parto autodestructor surge el universo como mera secuencia de sus eternas sucesivas formas...

Y la voluntad de nada de la nada es también la voluntad de la sabiduría de saber: voluntad de saber de la sabiduría, de saberse a sí misma (¿a quién, si no?), que se da para ello un mundo o universo como autorrevelación autocaptable (¿cómo, si no?). La voluntad de saber es voluntad de ser en la nada, o viceversa. (El ser es posible en el saber.) Así que la voluntad de ser en la nada es voluntad de nada de la nada, o sea, voluntad de sí misma de la nada, es decir, voluntad de la nada simplemente; y la voluntad de saber es de saberse, y, así, voluntad del saber o de la sabiduría; modos ambos de personalizar puras representaciones lógicas, como vemos, y ambas cosas lo mismo. «De eternidad en eternidad se pare a sí en sí mismo...»

Se entiende al Dios-Voluntad como vacío anhelante de sí mismo en una exterioridad imposible en él, que es nada o todo. No hay un afuera sino él mismo: el vacío. Vana salida entonces ésta, cuya imposibilidad radical la hace eterna: un eterno juego de salir. «Por esta salida la voluntad del abismo se arroja al abismo» (*Mm, Ex* 3). Esta eterna resolución de todas las cosas en la nada, esa inanidad de toda forma o instante, es el motor del proceso de universo: porque, si es eterna, nunca es disolución definitiva, como tampoco nunca lo es la construcción del todo. Nada y todo que juegan perennemente a un límite en que ambos se confunden: es el oscuro misterio del Dios escondido en su abismo, oculto allí porque sus eternas e infinitas configuraciones en el universo no lo alcanzan. Puro deseo de sí del

vacío, puro deseo de sí de la nada, y como tal, Dios es, lógicamente, fundamento universal y todo absoluto: ¿qué puede ser, si no, el deseo del vacío y de la nada, infinito y eterno?

Por «Dios» se entiende, con «Dios» se mientan o describen todas estas representaciones intrincadas de procesos lógicos o metafísicos de universo al límite del pensar: una ilusión o engendro de la razón, como es sabido. Aunque lo que con ello se mienta realmente son hechos, vivencias límites intelectuales. No los objetos de ellas, que la propia razón sabe vanos. Porque lo que de verdad sorprende es esa extraña experiencia de encierro lógico, hasta sacralizarla...

Así pues, la voluntad pura, vacía, caótica, informe, impeliéndose hacia fuera, se recoge en sí misma, hace pie en su propio abismo. Es decir: recoge el abismo «en el abismo»; al recogerse como vacío se hace fondo y fundamento (vacíos). Es la pirueta inverosímil del inicio del universo y la más radical definición del ser de Dios. El primer espasmo, el primer autoengendro de ese parto eterno de la divinidad, sin formas todavía, porque todo ello no describe aún más que la lógica sustancial del Solo en la dehiscencia original que se le atribuye, para que luego el universo sea esta multiplicidad que observamos; o simplemente para que la nada inicie en la eternidad su originaria remoción, una autoconciencia elemental en la que el abismo se hace «ojo del abismo» y comienza un proceso de «esencia» por el que ese ojo divino, punto oscuro del todo, pueda captarse en un contenido esencial del sí mismo, en un eterno desfile de formas que desencadena su propia virtualidad infinita de ver(se); la «sustancia» de este Dios primordial en la nada no es más que ese temblor de la fuerza absoluta, de esas virtualidades amorfas que simplemente despiertan (*Mp* 1). Es el ojo que ya ve, pero no ve nada todavía, la voluntad que desea, pero no desea nada todavía; aún falta para ello una objetivación esencial en formas, que haga tangible esa mera pirueta lógica de la sustancia divina más íntima y que sólo vendrá con las cualidades.

Fuera de la naturaleza Dios es un *mysterium*, entendido en la nada, pues

fuera de la naturaleza es la nada; se trata de un ojo de la eternidad, un ojo abismático, que no está en nada ni ve nada puesto que es el abismo; y este mismo ojo es una voluntad, entendida como un anhelo de revelación, de encontrar la nada. Pero como no hay nada antes de la voluntad y la voluntad quiere encontrar algo, tener un lugar para su sosiego, entra en sí misma y se encuentra a sí misma por mediación de la naturaleza (*Sg* 3, 2).

Este inverosímil momento, momento eterno de la constitución de la voluntad sin más, del ojo sin más, este despertarse de la nada como abismo de toda posibilidad, tiene tres instantes inmediatos y eternos: ¡tres cosas a considerar aún en esta fantástica pirueta originaria del abismo! Primera: «una voluntad eterna», que no es más que la nada removida en sí misma o ese temblor inicial con el que se despereza el vacío.

Segunda: «un ánimo eterno de la voluntad» por el que el vacío se da (en el vacío) «morada o aposento», constituyendo así en la nada un «centro hacia algo», que es el «corazón de la voluntad». El ánimo es lo captado por la voluntad en ese primer esfuerzo de autoparto en la nada más insondable, es lo captado en la nada por la nada, es decir, la posibilidad de todo: un centro hacia algo. Por eso, con la tradición, Böhme lo llama también «sabiduría», «entendimiento», «contemplación» o «palabra» eternos, términos todos en cuya referencia divina la tradición colocó siempre la posibilidad del mundo, su planificación eterna. Es el momento autoconsciente, contemplativo, en que la nada de Dios se dobla en la posibilidad de todo, justamente por esa autoconciencia en la que hace pie y reposa, y en la que se recoge a sí misma como reverso, ausencia, infinita oquedad, grávida y parturienta, saber, palabra, contemplación... ¿de qué, sino de todo? Es simplemente el juego de la posibilidad, que es y no es, vacía y llena... Así que el ojo eterno ve, pero no ve más aún que la nada substancial de su abismo: ese campo de visión inconcebible, fantasmagórico, en que el ojo se ve a sí mismo en una contorsión absurda, imposible (eterna), cuando contempla (la) nada en su vacía pupila, que se ahonda hasta el infinito en vano eterno esfuerzo por verse. Ese esfuerzo infinito de autoconciencia en la nada es este ánimo eterno de la voluntad del abismo: ansia de reve-

lación, como decíamos. Dios quiere verse, ve, pero ve nada: se ve a sí mismo (¿qué, si no?) en su mayor pureza substancial de nada y vacío. Porque aún no ha desarrollado configuraciones esenciales en las que identificar formalmente su ver y su deseo. Pero ha roto ya su eterna quietud y busca fatalmente esencia.

Tercera: «la salida de la voluntad y el ánimo, que es un espíritu de la voluntad y el ánimo». Se trata ahora de esa ruptura, en cuanto tal, del círculo más íntimo del sí mismo en la propia nada: la voluntad del abismo, que quiere, pero quiere nada, que es voluntad de nada de la nada (purísima voluntad, pues, sin más); quiere eternamente un «algo» donde contrastar su virtualidad y lo crea ella misma en sus eternos repliegues sobre sí misma, sobre su propio querer. Así es el «espíritu»: algo siempre vivo y vivificador, el operario de lo eterno... El querer querer (¿qué, si no, si no hay nada?), el quererse a sí mismo (¿a quién, si no, si es el Solo?) va generando en su vacío una cierta instancia de deseo, se va dando una consistencia esencial donde identificar su autorrecurrencia. La posibilidad, por lógica, empuja a su verificación. El espíritu de la voluntad y el ánimo, el ánima, el alma eternos es ese aspecto trinitario en el que la nada es movimiento en pos de una esencia, querida ya y sabida; una sustancia-fuerza que, por lógica y coherencia intrínsecas, ha de crear... (*Mm* 1, 3-4).

En palabras de Böhme:

> La primera voluntad única, sin principio, pare en sí una voluntad captable, que es el hijo de la voluntad abismal, de modo que la nada en sí misma se hace algo... el abismo se recoge en un fondo; y la salida de la voluntad abismal a través del hijo captado se llama espíritu; y lo salido es el deseo en el que el padre, el hijo y el espíritu se ven siempre y se encuentran, y se llama sabiduría de Dios o contemplación (*Gw* 1, 5).

Citemos simplemente otras para que la comparación insinúe la riqueza y movilidad conceptual y terminológicas de Böhme:

> La voluntad es el padre, como querer; y el deseo es el hijo, como la fuerza y efectividad en el querer necesarias para que la voluntad actúe; y el espíritu santo es la voluntad que sale por el deseo de la fuerza, como una vida de la voluntad, de la fuerza y del deseo. Así pues, son tres tipos de actividad en la unidad eterna: como unidad es el querer de sí mismo, y el deseo es una esencia real del querer, y una alegría eterna de la sensibilidad del querer, y el espíritu santo es la salida de la fuerza (*Cl* 8-9).

Y, por fin, no podemos menos que traducir éstas, por su limpidez expresiva filosófica:

> El uno único es la causa de la voluntad, lo que hace que la voluntad quiera algo, pero ésta no tiene nada que querer, sino a sí misma, para fundamento y morada de su yoidad: no tiene nada que pueda captar, excepto al uno, en el que se capta en una yoidad, de modo que la voluntad tenga algo en lo que y con lo que actuar; y esa actuación no sería una esencia visible, si no saliera a través de la voluntad (*Mm, Ex* 2).

Voluntad, ánimo, espíritu: momentos lógicos de la unidad absoluta del sí mismo, del solo y único. Los inicios del universo en la lógica de la experiencia íntima del yo... La tremenda construcción de Böhme ha comenzado con esta descripción de la «trinidad divina», términos éstos que parecen ya más bien una disculpa para hablar tranquilamente de lógica. El zapatero entiende en este punto las cosas desde un análisis del espíritu humano, más que desde antropomorfismos fáciles y culteranos al uso también en la tradición histórica y que él radicaliza en lo que valen (*Weg* 6, 1, 17-18). Aunque quizá por ignorancia de lo que pretenden valer en la escuela y la iglesia. Así, por ejemplo, cuando escribe, queriendo afianzar la unicidad de este proceso trino que acabamos de describir:

> Pero el que se diga comúnmente que Dios sea triple en personas es cosa que los ignorantes, y en parte también los eruditos, malentienden: *puesto que Dios sólo es persona en Cristo* (*Mm* 7, 5).

Probablemente es Böhme aquí, con sano sentido común, quien malentiende al rebuscado escolástico cuando habla de «persona». Pero, en todo caso, él defiende también con esto la logicidad de su

explicación del inicio sagrado del todo. Las palabras que acabamos de citar siguen:

> Más bien Él es la fuerza eternamente parturienta y el reino de todos los seres; Todo tiene su origen en Él.

Y desde esta perspectiva del Dios lógico, fuerza y potencia, posibilidad de universo, los tres momentos distinguidos en su vacío y nada eternos son simplemente lo que ya recordábamos: *«dreyerley Wirkungen in der ewigen Einheit»* (*Cl* 9). Así que ese «triple ser único» (*Cl* 3) es simplemente un «ser único» (*Mm* 1, 5), y más aún: no es ser o esencia alguna sino el «eterno entendimiento»; y en cuanto tal: el Dios que definíamos como «estado originario del yo» (*íd.*).

Creo que las cosas están claras, esa lógica del espíritu anima la explicación böhmeana lejos de mayores tentaciones antropomórficas. Con lo que, si de ella ha de deducirse metafísicamente el universo, parece que esa deducción toma hasta tintes «trascendentales», en posterior y conocida terminología. Pero no es éste el modo, sin duda, de comprender a Böhme, sino simplemente de insinuar lo que la historia pudo aprender de él. En su caso lo claro es esto: que todo el proceso de universo o de naturaleza es un deseo divino de recogerse en la unidad absoluta del sí mismo a través de un eterno darse una esencia en formas de su (auto)revelación, manifestación, amor o parto; en ese sentido preciso, el proceso divino de mundo o naturaleza en el que el Dios vacío se da una esencia es un proceso y deseo de un yo en el que identificarse y recogerse: una «disposición a la yoidad» y, más claro, por si hacía falta, una «disposición a la naturaleza y a la yoidad» (*Cl* 24, 41, 43). Esto resulta enormemente clarificador para el más profundo estilo böhmeano de pensar, por cuanto aquí se juega, por lo visto, con el yo-entendimiento y el yo-mundo, implicando así, en un mismo proceso de recogimiento e identificación en la unidad del sí mismo, tanto la posibilidad como la realidad. Y todo ello en un proceso divino que, de este modo, tiene poco en común con el panteísmo ingenuo.

Hay que añadir a todo esto el incoercible talante místico de un hombre, lógico como pocos. Cuando habla de la trinidad, estado

originario de todo, como estado originario del yo, identifica este último concepto, además, con el de entendimiento eterno y, a la vez, con el de eterno secreto (!). No puede por menos de hacerlo, no puede zafarse de la última incertidumbre mística de todo pensar; pero sus razones para ello son lógicas y sus palabras irrepetibles:

> Ese espíritu trino es un ser único, y, puesto que no es ser alguno, sino el entendimiento eterno, es un estado originario del yo, pero también el eterno ocultamiento, al igual que el entendimiento del hombre no es captable ni está en tiempo y lugar, sino que él mismo es su captabilidad y aposento (*Mm* 1, 5).

«Die ewige Verborgenheit...» Es el vacío siempre del último reducto del sí mismo, escondido en su nada, posibilidad de todo, y en persecución eterna, imposible, de sí en un perenne calvario de formas, manifestaciones de su absoluta virtualidad: el ojo, invisible él mismo, la palabra, indecible ella misma, la razón, ignorada ella misma... que, además, por eso precisamente, por su escondite y por su nada, ven, hablan o conocen; porque no son sino el ver, hablar y conocer: el Dios vacío, en definitiva, voluntad del vacío. No son lo que ven, dicen, conocen o desean, ya que eso no es otra cosa que sí mismos, porque es más que obvio que todo lo que se dice es algo «dicho», todo lo que se ve es algo «visto», etc. Es el eterno círculo o el insondable abismo del sí mismo, que no es más que esa vorágine pura. No extraña que Böhme lo llame «la rueda del miedo». Ni tampoco que lo coloque al principio eterno de todo. Todo: un eterno juego de nada.

La alta lógica sobre Dios de este discurso no olvida el misterio fundante de ese abismo donde nace y perece incesantemente, la inanidad, en fin, del discurso mismo. Como toda lógica, siempre posterior al misterio de que algo (ella) siquiera sea (lo que sea), sobre el que se funda y en el que acaba diluyéndose, constantemente, en el círculo o abismo de la racionalidad: puesto que aquel torbellino no es otro que el de la razón incontinente. Sin mayores palabras, lo que aquí juega es, probablemente, no más que la inevitabilidad humana en la comprensión racional de las cosas, cuyos

círculos se encierran al máximo en el definitivo de la comprensión de «Dios» o del inicio del universo entre el todo y la nada, lo uno y lo múltiple... del que se pretende salir aceptando su hecho terminante, recorriéndolo perennemente, en el mejor de los casos, a trompicones dialécticos. Böhme fue el primero en elevar la dialéctica a estas alturas inexcusables en las que se impone, al límite, para seguir pensando, una sustantivación del método y del sistema, es decir, del propio pensar, hasta su coherente disolución en sí mismo. El que esto suceda, repito, es el misterio, tenga el nombre que tenga.

Y es el momento exquisito de la última lógica de todo en el triplete divino (el momento del pensar mismo) el que encierra mayor tensión (porque en él es todo posible), sorda y libre, tácita aún, y el que sirve de modelo a toda la dialéctica moderna. Nada hay más opuesto que el sí mismo o el solo, ni nada con mayor fuerza y posibilidad que esa enemistad absurda. En el momento trinitario del origen, el pensar dialéctico encuentra su formulación más preclara: ese ritmo divino, tripartito y eterno, hacia fuera y hacia dentro, pero en sí mismo, en esa pirueta inverosímil, decíamos, de tomar pie en el vacío, o de autoparirse o de autocaptarse (igual de abismático y peregrino), es cosa que describe Böhme como un eterno juego de amor de la nada, del vacío, del abismo consigo mismo, una lucha eterna del sí mismo en sí mismo, por la que se da un fundamento y una esencia. Una irrepetible formulación böhmeana, que sienta definitivamente el principio dialéctico moderno:

> Asimismo, hemos de comprender, con respecto a la esencia divina, cómo el entendimiento eterno del abismo se instala en fondo y esencia, como un eterno parir y devorar en el que reposa la revelación del abismo, y como un eterno juego de amor en el que el abismo lucha y juega con su fondo aprehendido, es decir, consigo mismo.

Tras este asentamiento en el abismo parturiente y devorante, sin fondo y vacío, pero que se da un fondo y una esencia, a pesar de todo, en un eterno juego de amor y muerte con la nada de sí mismo, Böhme generaliza el principio: «Él se da en algo, y vuelve a tomar en sí el algo, y de ahí da otra cosa *(Er gibt sich in Etwas, und nimt wieder das Etwas in sich, und gibt ein anders daraus)*», para aplicarlo a su pantogonía, a continuación:

> Se instala en querer y deseo, además en fuerza, energía y virtud, y conduce de un *gradum* a otro, y a través de otro, de modo que ello es en sí mismo un juego eterno (*Mm* 5, 3).

La eternidad del círculo divino o autoconsciente, la eternidad (vacío) del proceso del sí mismo, y su aceptación más inteligente en la sustantivación del juego... Y es esta dialéctica del parir y devorar, por fin, la animadora universal del drama pantogónico, la vida misma de la voluntad originaria y la eterna intranquilidad que despereza la nada:

> Puesto que las configuraciones son tantas y tan diferentes, debido a que siempre una produce a partir de su propiedad una voluntad diferente como otra, entendemos también que la contrariedad y la lucha estén en el ser de todos los seres, y cómo uno hostiga, envenena y mata a otro, es decir, cómo supera su esencia y el espíritu de su esencia, y lo introduce en otra configuración diferente; de ahí, cuando una esencia destroza a otra, surge la enfermedad y el dolor. Entendemos, además, los remedios, cómo uno cura al otro y le devuelve la salud: y si esto no sucediera, no habría naturaleza alguna, sino una eterna quietud, y ninguna voluntad, puesto que es la oposición la que origina la movilidad y la causa del buscar, de modo que el tormento opositor busca la calma y en esa búsqueda no hace más que avivarse y encenderse más (*Sg* 2, 1-2).

«Die Wiederwertigkeit und der Streit in dem Wesen aller Wesen...»

2. El círculo del deseo, que se hace oscuro objeto de sí mismo, y, por las tres primeras cualidades, entra en la eterna rueda del miedo. Dios mismo todavía

Esta dura dialéctica se sigue en infinitas ruedas, en un eterno rodar, más bien, de la única rueda del sí mismo, que toma infinitas for-

mas circulares bajo las que se encierra en sí, en una tensión siempre renovada. Pero los círculos del deseo, del fuego y del tiempo son paradigmáticos en la lógica eterna del todo, en esta dialéctica universal. Hasta ahora, en la trinidad divina, no hemos descrito más que a Dios mismo, por así decirlo. Tampoco vamos a seguir describiendo otra cosa, que no la hay, pero sí círculos concéntricos en torno a ese centro abismal del universo, que está por todas partes, o vórtices de esa eterna infinita vorágine del juego vano (eterno, infinito) del sí mismo. En este primer principio, que surge en la nada y acabará (o actuará) en el rayo y la cólera, la oposición circular, encerrada, medrosa al final y violenta, es la que se da entre el deseo libre: *(freie) Lust,* y el deseo oscuro, constrictor, acre, duro: *(finstere) (strenge) (herbe) (harte) Begierde.* Deseos ambos, pero uno calmo, gozoso, voluntad libre del puro querer, la simple *«freie Lust des Nichts»* (*St* II, 145); y el otro, pujante, ávido de formas, que las constriñe y se constriñe a ellas, voluntad hambrienta, fosco *«Treiben der Essenz als ein Hunger»* (*Sg* 6, 2). Uno, *«Lust der Freiheit»* (*Sg* 3, 8). Otro, *«Begierde zur Natur oder Offenbarung des Ungrundes»* (*Sg* 3, 24). Deseo de libertad en sí mismo, y deseo de exterioridad y naturaleza, *Lust* y *Begierde,* a ambos los traducimos por «deseo», porque ambos lo son, especificándolos en cada caso en lo posible, si no lo hace ya el contexto. Su juego en este círculo, en general del deseo, lo describen, por ejemplo, estas palabras:

> Pues el deseo libre, como sabiduría, no es propiedad alguna, sino que está libre de toda apropiabilidad y es uno con Dios: pero el deseo (oscuro) es una propiedad. Ahora bien, el deseo (oscuro) surge del deseo (libre), por eso el deseo (oscuro) aprehende al deseo (libre) en la *compaction,* y lo introduce con él en sensibilidad y localización (*Mm* 3, 7; cfr. *Sg* 6, 1-5).

Deseo de nada y deseo de esencia: entre ellos está el juego, ahora, de la voluntad eterna del abismo.

Lo que hemos considerado hasta ahora es la lógica más pura del enfrentamiento; enfrentamiento sin objeto, que se enfrenta a nada, porque no hay nada todavía (nunca): el ojo que ve, pero ve nada, etc. No hay aún concreciones, impresiones, en las que se plasme esa

virtualidad enemistosa. El deseo libre de la divinidad no es más que el ritmo divino distendido y tendido al vacío, el círculo de sus momentos meramente lógicos, disuelto en el vacío: el puro ritmo, la pura infinitud y eternidad, sin más, de ese movimiento. (Por eso, gozo y anhelo: *Lust* también.) Mera virtualidad, caos, y, en cuanto tal, unidad amorfa todavía. «Tan sólo una fuerza del entendimiento» (*Mm* 3, 3) en una única cualidad, un único deseo y régimen, que, por tanto, no puede ser ninguna cualidad, ningún deseo ni régimen, sino los de la indiferencia en la que está todo y nada, la simple fuerza infinita, el saber eterno en el que todo es posible: «el auténtico *chaos* divino» (*Cl* 19). La nada simplemente consciente de sí misma como infinito vacío, ausencia: «la eterna originaria contemplación». Energía lógica, intelectual, que discurre por el abismo que ha hecho pie en su propio vacío, como caos ya, y quiere dar el imposible (eterno) salto afuera, a una esencia y consistencia cualitativas y formales. Con ese salto a las cualidades y concreciones comenzará la verdadera enemistad y el miedo... Pero, por ahora, Dios no se identifica con forma alguna, ni se implanta en propiedad o cualidad alguna: no se asimila más que al propio vacío que lo constituye, haciéndose caos eterno, amorfo, como disolución de todo en nada, o posibilidad de todo en nada, por tanto. Ése es el deseo libre, la sabiduría eterna, que, en solución y distensión caóticas, es «el estado originario de todas las fuerzas, los colores y las virtudes» (*Mm* 1, 6). Esos términos se refieren siempre al estado originario *(Urstand)* en la posibilidad de toda potencialidad de universo. Y eso es «Dios», su vida, su querer libre, su eterna sabiduría. Expresado de otro modo, en esa plasticidad portentosa del lenguaje böhmeano: «la eterna palabra de todos los colores, fuerzas y virtudes».

Lo que llamaba deseo y sabiduría, lo llama ahora palabra, exhalación, una palabra eternamente parlante «que la voluntad eterna pronuncia desde el entendimiento del ánimo a través del espíritu» (*Mm* 1, 6). Se involucra el momento trino y uno originario en una fluencia lógica, que bien puede ser deseo exhalante, sabiduría que proviene del ánimo intelectual, o bien palabra, como era de tradición: «Ese mismo hablar es el movimiento o la vida de la divinidad: un ojo del eterno ver» (*Mm* 1, 7). El lenguaje al lado del saber, co-

mo constitutivos sustanciales de Dios: ambos el hálito vital del Dios trino, que, por su movimiento lógico trinitario, que le despega de la eterna quietud del vacío, puede originar esa corriente perpetua de la dialéctica de mundo. En el puro abismo no hay nada, ni nada tendría donde correr: la dialéctica se posibilita en esa dehiscencia originaria del abismo que bulle y exhala en la eternidad, que despereza su nada como posibilidad de todo. En el abismo que se hace caos por donde su hálito corre libre en la indiferencia de formas nada más que posibles, pero formas, de algún modo, que habitan ya el deseo: ideas eternas (*Cl* 19). Lo divino es ya lo sabio, parlante y exhalante, que se ha hecho voluntad decidida de mundo en el «espíritu». Por eso va a comenzar ya (eternamente) el proceso cualitativo de los tres mundos.

Pero todavía ahora (eternamente) ese deseo es libre, la voluntad, decidida pero indiferenciada, y el saber, posibilidad de acción en el espíritu, posibilidad de salida de la lógica a configuraciones distintas, reales. Por eso, si, por el ojo del eterno ver, «una fuerza, un color y una virtud reconocen a los otros en diferencia», es sólo porque, en esa posibilidad de universo del estado originario de todo en la nada que toma conciencia de sí misma y en ese acto, se pone como posibilidad caótica, de algún modo se perfila, el lugar lógico (vacío, abismático) que ha de ocupar cada cosa (fuerza, color y virtud) en el universo polícromo de las cualidades, o, lo que es lo mismo, en la esencia de Dios, segregada en infinitos eternos autopartos de engendros simbólicos. Ese «lugar lógico», como lo llamamos nosotros, es justamente la posibilidad de una cosa o de un objeto del universo cualitativo de los tres mundos. Esta diferenciación lógica es la única que hay y puede haber en el deseo libre de la divinidad, en ese hablar sin referencia alguna a un universo *de facto*, en ese saber de todo y de nada, en esa visión del ojo eterno. Porque si bien es verdad, como decíamos, que «una fuerza, un color y una virtud reconocen a los otros en diferencia», todos ellos «reposan, sin embargo, en la misma propiedad, sin peso, meta o medida, inseparados también uno de otro». Invisibles, indecibles o incognoscibles, por tanto. Böhme juega en esto con una profunda concepción del abismo y del caos originales como la más pura concepción,

también, del mismo «Dios»: la identidad y la diferencia unitaria. La nada se hace caos: el «eterno caos» como «ojo del abismo», como autoconciencia y saberse de la nada, en los que ésta (Dios, el abismo), en diferencia e indiferencia, se modula, nada más que lógicamente, en caótica posibilidad de todo (*Mm* 1, 8). Es la fuerza, la potencia, infinitas, de una voluntad y un entendimiento, de un deseo y de un saber eternos, pero sin objeto, que han de desarrollar su virtualidad aprehensora en el vacío de sí mismos. (En realidad se trata nada más que de una concepción histórica de lo racional, que ya introdujera por lo menos la *nóesis noéseos* aristotélica...) En definitiva, para acabar con la cita que comentamos: «Todas las fuerzas, los colores y las virtudes reposan en uno, y es una armonía de unos en otros diferenciada, afinada, parturiente» (*Mm* 1, 7). *«Eine unterschiedliche in einander wolgestimmete gebärende Harmoney»*, esta del libre deseo, en espectacular expresión de este maestro del lenguaje que fue el zapatero.

Bien, ya no puede resultar raro todo este juego de la identidad y la diferencia, tras la abstractísima exposición de Böhme de la dialéctica trina del abismo: la diferencia/diferenciación en/de la nada, en/del sí mismo. Tampoco ahora está hablando de otra cosa que de «Dios»; ahora, más que de su vida y movimiento, trino y uno, de la posibilidad de su esencia múltiple en el universo. Está describiendo a ese Dios originario, foco de posibilidad del todo como agujero vacío de la nada, en cuyo seno caótico nada es en formas y todo es en posibilidad. Está describiendo lo inverosímil de un Dios que habla, piensa y ve nada o todo; es decir, de un Dios que es la propia Palabra, Entendimiento y Ojo; mejor aún, el propio Hablar, Conocer y Ver: la *Voluntad* del Vacío. Sin referencia alguna, o con todas, que da igual a la hora imposible de identificar el sí mismo de estas operaciones en algún acto u objeto suyos. Éstas son operaciones imposibles, en verdad... a no ser que sean puramente lógicas: que vivan en la mayor indiferencia de lo variable, y, a la vez, en la más sutil y mínima diferencia, sin embargo, en la más sutil y mínima identificación del «cualquiera» en el todo. Es decir: que sean capaces de discriminar «nada» en la nada, el hueco o la huella vacía, la ausencia que supone en la nada cualquier posibilidad del caos y

cada una de las realidades del universo. Que, al fin y al cabo, en el espacio y el tiempo, las «cosas» no son más, de verdad, que esa ausencia o vacío indiferenciado en el seno de Dios que, de ningún (pero de algún) modo, eran antes: esa posibilidad que eran, que se ha puesto ahora en una esencia cromática, y que las sigue constituyendo en lo interior, donde fundan su capacidad simbólica de lo invisible en el vacío y en la ausencia, precisamente, que los signos revelan. Porque no son más que signos, justamente, las cosas pertenecen a la eternidad vacía del juego. Lo visible no es otra cosa que el receptáculo esencial que Dios gusta de darse para su contemplación de sí en el espacio y el tiempo. Pero lo importante y sustancial de las cosas visibles y de su universo es la ausencia de visibilidad y de forma que eran antes (eternamente) en el caos divino, la nada que eran en la nada divina: ausencia y nada que sólo Dios discrimina en sí mismo en este momento de su dehiscencia en la posibilidad, el momento de su despliegue ideal en universo. Ausencias, nadie: eso son las cosas en su estado originario del deseo que las posibilita como palabras o ideas a pronunciar y referir, y eso siguen siendo de verdad en el universo, una vez pronunciadas y referidas en el tiempo en formas vanas. La vena profunda, la substancia del todo es la nada; o la del universo es Dios, que da igual, en este depuradísimo panteísmo pasado por la nada.

Con el deseo «libre», decíamos, estamos aún en Dios mismo (donde siempre estaremos, decíamos). En efecto: deseo, palabra, sabiduría, contemplación... son matices filiales de la trinidad, como hemos visto. Así como nada, vacío, abismo, voluntad del abismo... son matices paternales. En este momento, con el deseo, recuperamos el núcleo del Dios-posibilidad-de-mundo: el hijo, para introducir al Dios mismo, así, en la lógica de la dialéctica de universo. El padre, abismado, ya cumplió su función desperezándose... Ahora, con el deseo y la sabiduría, entramos en el recinto caótico divino de la mínima identidad y diferencia, donde fuerzas, colores y virtudes (los componentes del universo) están en suprema armonía, grávida, parturienta, unificados y distintos, a la vez, en su posibilidad, que es la esencia de Dios. Unificados en el caos eterno, y discriminados, de algún modo, por el ojo del abismo. Y entre caos y ojo sopesan esa

armonía parturienta que va a desplegar (diferencia) ahora (eternamente) la unidad (identidad) del todo posible (o nada). Siempre el juego de la identidad, siempre lógica, y de la diferencia, siempre en camino de realidad: el juego divino de universo, a cuyo comienzo, en Dios mismo, estamos.

> Esto es ahora el ojo del abismo, el eterno *chaos*, dentro del que reposa todo lo que es tiempo y eternidad, y se llama consejo, fuerza, prodigio y virtud: cuyo nombre propio es Dios... está fuera de toda naturaleza, fuera de todos los principios de cualquier esencia, un actuar en sí mismo, un parirse y encontrarse, o sentirse a sí mismo, sin ningún tipo de cualidad de algo o por algo: no tiene principio ni fin, es inconmensurado, no puede expresarse con cifra alguna en su amplitud y tamaño, porque es más profundo de lo que puede alcanzar un pensamiento: no está en ninguna parte, ni lejos de algo, ni cerca de algo, es por todo y en todo; su nacimiento está en todas partes, y aparte de él no hay nada: es tiempo y eternidad, fondo y vacío, y no lo consideres más que como el verdadero entendimiento, es Dios mismo (*Mm* 1, 8).

(Es sorprendente lo dilógico del uso conceptual de Böhme y la exuberancia de matices que así consigue, sobre todo cuando se habla de estas cosas de las que resulta casi imposible hablar porque están al límite del lenguaje y de la razón. Por eso, un lenguaje libre y alusivo como el de Böhme logra repercusiones más íntimas en el ánimo del pensar que estos, tediosos, que usamos en la escuela.) A partir de ahora el Dios caótico del deseo libre va a comenzar a comprimirse en formas dolorosamente: a entrar en esa rueda, ese rodar, del miedo y del deseo oscuro, en la que eternamente discurrirá su esencia en un alarde de símbolos.

Sucede que el deseo libre («*die Lust in dem Nichts zu Etwas*», dice Böhme, en expresión logradísima, que resume todo lo anterior) es «la voluntad libre» (*Sg* 2, 12), en tanto en cuanto sale simplemente de la nada. Pero en tanto en cuanto su querer se instala en algo, se transforma en una voluntad contraria, un deseo oscuro, vehemente, encerrado ya para siempre en el círculo sombrío de sus quereres:

es «la gran tiniebla del abismo» (*Mm* 3, 9-11). Con este desdoblamiento surge «la primera enemistad», y con ella comienza todo el proceso dialéctico...

Resulta, pues, que la voluntad de la nada apetece algo, pero en esa apetencia se enfrenta a sí misma: cuando la voluntad de la nada se hace deseo de algo. Es obvio, puesto que, cuando esto sucede, la voluntad «se encuentra fuera de la nada en algo, pero el algo es, sin embargo, su misma voluntad contraria, ya que es una intranquilidad, y la voluntad libre es una calma» (*Sg* 2, 10). ¿Cómo entender todo esto?, ¿por qué querer y querer algo?, ¿cómo es una salida que no hay?, ¿de dónde el algo?... Todo parece simple en la persuasiva lógica del zapatero:

> Comprendemos que fuera de la naturaleza haya una eterna calma y quietud: la nada; y comprendemos entonces que en la nada eterna surja una voluntad eterna de instalar la nada en algo, de modo que la voluntad se encuentre, sienta y vea, puesto que en la nada la voluntad no se revelaría; y de este modo comprendemos que la voluntad se busque a sí misma y se encuentre en sí misma; y su buscar es un deseo, y su encontrar es la esencia del deseo en la que la voluntad se encuentra. Ella no encuentra nada más que la propiedad del hambre, que es ella misma, que engendra ella en sí misma; y su impulso hacia sí produce en ella una sombra u oscuridad, que no hay en la libertad, es decir, en la nada, puesto que la voluntad de la libertad se sombrea a sí misma con la esencia del deseo, ya que es el deseo el que produce esencia, y no la voluntad (*Sg* 2, 7).

Ya tenemos la voluntad *(Wille)* y el deseo constrictor *(Begierde)*: éste no es más tampoco que la búsqueda, impulso, hambre de la voluntad de un objeto (que no hay); ella misma, pues, pero sombreada, perfilada de algún modo en la nada, por la «esencia» (receptáculo formal, externo) del deseo: ¡el propio encontrar de la voluntad, en el que la voluntad se encuentra a sí misma! Así que no es encuentro objetivo alguno ese receptáculo del deseo, pero sí (de algún modo) una sombra, una cierta oscuridad de la nada en sí misma, del impulso de la nada hacia sí misma, del impulso de la voluntad de la nada hacia su propio querer (un querer querer eterno). Esa «sombra», tan sólo, es el «algo»: ese repliegue oscuro de la nada o el deseo: algo vacío siempre: inquietud no más... (¿Es eso algo? Pero la pregunta, o, mejor, la respuesta, también puede ser: ¿y es eso nada? Siempre parece que la cuestión es de palabras. Y aún entonces uno se pregunta: ¿pero qué es? Siempre parece que la cuestión es la cuestión misma: el modo racional de ser. Eso es lo que de verdad definitivamente sorprende.)

Tenemos ya otra cosa que la nada: el algo. Otra cosa que el deseo-voluntad libre: la contravoluntad del deseo oscuro. Pero ¿cómo se pone realmente? Seguimos citando:

> Así pues, la voluntad, con su deseo, tiene que permanecer en la oscuridad, de modo que esto es su contrariedad, y crea en sí otra voluntad para volver a salir de la oscuridad a la libertad, es decir, a la nada; pero no puede alcanzar fuera de sí la libertad, ya que el deseo proviene de sí misma y produce cualidad y oscuridad; de modo que la voluntad (entiende la otra voluntad creada) tiene que entrar en sí misma, sin que eso sea una separación; aunque en sí, antes del deseo, es la libertad o la nada, la voluntad, sin embargo, no consigue ser una nada, puesto que en la nada se desea para revelarse, pero tampoco puede suceder revelación alguna sino por mediación de la esencia del deseo; y cuanto más desea revelación la nueva voluntad captada, tanto más y más fuerte actúa el deseo en ella, y produce en ella tres figuras (*Sg* 2, 8; *Mm* 3, 5).

(Esas tres figuras serán las tres primeras cualidades, de las que hablaremos.) Pocas veces Böhme es tan claro conceptualmente en sus obras sobre este punto concreto de la separación primitiva y de la dialéctica subsiguiente. Ha vuelto al principio (a la eternidad del comienzo) para deducir ahora la posible diferencia efectiva, después de que dedujo la trinidad unitaria. Hay que volver al origen de todo en la nada para superar hacia acá el caos divino. La voluntad de la nada, que era voluntad caótica de sí misma en la divinidad, era también (eternamente) voluntad de algo, de otro. Aunque ese algo y ese otro surjan trabajosamente en el seno de la nada y del sí mismo. Pero ya ha introducido la categoría de sombra, figura, cualidad... con la que se explicará (en cierto modo) esa salida allí don-

de no hay salida ni hay nada: el origen de las cosas, que no tienen su principio realmente en nada. O si lo tienen, en tal caso, lo tienen en Dios mismo: la nada volitiva. Böhme achacará todo al deseo oscuro, esclavo, y a sus sombras, intentando una trasposición imposible a la nada, que es nada. Cosas tan duras como el mal, el dolor, el infierno, vergonzantes, se intentan justificar por un origen sin principio en ese pliegue oscuro de la voluntad divina de la nada. Bien por el irrefrenable oscuro deseo divino de formas infinitas y de «sensibilidad» en ellas. O bien por la voluntad divina de retorno eterno a la nada, a la libertad; por la voluntad de nada de la nada, que destruye, engulle eternamente (la cólera divina) toda constricción en formas que el deseo oscuro, eternamente, le lleva a engendrar.

Porque, en efecto, ahora que se ha justificado en la más pura lógica la aparición de una contravoluntad en el mismo seno de la voluntad (pura de la nada); ahora que, con ello, se sientan las bases para explicar, incluso, que Dios se haya dotado de sensibilidad para calmar su apetito de formas e imágenes sensibles, de captarse en colores, olores, sabores, tonos... (¿por qué, si no, todo eso en el mundo?, ¿cómo, si no, lo captaría el Dios?, ¿no es todo ello automanifestación del Dios mismo?); ahora que Dios, con todo esto, ha introducido en sí a su enemigo, la coerción, la inquietud, el miedo... ahora pueden explicarse ciertas cosas duras:

¿Cómo surgió del bien eterno un mal que no tiene principio alguno en el bien? ¿De dónde surgieron oscuridad, pena y tormento? ¿Y de dónde, después, surgió en las tinieblas una luz o un resplandor? (*Mm* 3, 2).

Hay que tratar, asimismo, «del origen del mundo oscuro o infierno, en el que habitan los demonios». En fin, Böhme se plantea lo negativo en toda su radicalidad (no en vano penó por ello, angustiado y triste, tantos años) y es justamente esta temática y su solución una de las que más, si no la que más, sorprende, ha sorprendido, a pacatos currutacos de una fe fervorosos... Y, no obstante,

Böhme aquí no usa más que de la lógica más sana y común: la obviedad. Porque ¿de dónde ha surgido el mal, el dolor, el castigo y otras lindezas? Evidentemente de Dios, como todo: de ese «Dios» uno, único, solo, todo (*Weg* 6, 1, 23). Y mal, dolor, castigo han de ser, manifiestamente, formas, figuras o símbolos de ese Dios que los crea, como crea todo, jugando eternamente a automanifestarse y autoamarse también en ellos, como en todo. ¿O no? Bueno, no son formas de amor, digamos: ¡son formas de deseo!, ¡de deseo oscuro!

Así que el mal y lo negativo, y, en general, todo dualismo ha surgido de Dios, por lógica. Pero no, digamos, del Dios mismo en su primer fondo abismal, lógico y vacío, donde eternamente se constituye en su unidad, sino en aquella salida a la diferencia, que veíamos, en la que hay que suponerle un deseo, no ya mero acto definitorio de una voluntad radical, puro querer, sino apetito sensible, ansia y avidez de sí mismo en formas. *Begierlichkeit* (apetito, casi concupiscencia, deseo sensible) y *Empfindlichkeit* (sensibilidad) son las categorías de esa segunda esencia o segunda voluntad que, en definitiva, Böhme ha de suponer en Dios (en el Dios colérico) para explicar estas cosas.

Y en el *Mysterium Magnum* se entienden siempre dos esencias o voluntades. La primera esencia es la unidad de Dios, como fuerza divina, o la sabiduría emanente. La otra esencia es la voluntad divisora, que surge por mediación de la palabra exhalante, hablante, la cual no tiene su fundamento en la unidad sino en el movimiento del flujo o exhalación, que se instala en el propio querer y en la apetencia de naturaleza, es decir, en las propiedades, hasta llegar al fuego y a la luz (*Cl* 21).

Y sigue hablando de la luz y el fuego como lugares de morada, acción, revelación (es decir, «esencias») del «Dios amable, misericordioso» y del «Dios iracundo, enfurecido», respectivamente. Siempre a un paso del biteísmo, como la Biblia, pero paso sutilísimo, nunca mejor expresado que en estas palabras:

No podemos decir que la luz eterna o la oscuridad eterna hayan sido creadas, porque, si no, estarían en un tiempo y en un comienzo captado,

cosa que no es así. Puesto que vienen en el parto, pero no en la sabiduría o el parto de la palabra de la divinidad: sino que tienen su origen en el deseo de la palabra hablante (*«Denn sie sind mit in der Gebärung, aber nicht in der Weisheit oder Gebärung des Worts der Gottheit: Sondern sie nehmen ihren Urstand in der Begierde des sprechenden Worts»*) (*Mm* 3, 3).

Está clara esta sutilísima distinción, después de haber asistido al inverosímil repliegue de la voluntad (deseo libre, saber) en deseo (de sensibilidad, formas o cualidades o propiedades), de la unidad en pluralidad enemiga. Y es aquí, en ese irrefrenable desdoblamiento enemigo del sí mismo en el sí mismo, donde se justifica el mal (y el bien), la pena (y la alegría), el tormento (y el gozo), la oscuridad (y la luz), el infierno (y el cielo), demonios (y ángeles). En ese enfrentamiento irremediable intestino del querer(se) que define al Dios-Voluntad. O al Dios-Deseo, que apetece infinitas (nunca son bastantes en la eternidad) formas de juego, también las negativas (!), en esa persecución eterna en sí mismo de sí mismo. Porque el Dios-deseo-de-sensibilidad-en-formas es también eternamente el Dios-voluntad-de-nada-de-la-nada, como decíamos; el Dios que quiere volver a su nada primitiva tras la frustración eterna, en cada instante, de su imposible identificación plena en formas; esa voluntad de nada se hace, pues, deseo de negatividad y destrucción, de alternativa, oscuro, enemistoso, que aniquila todo (el bien con el mal, el mal con el bien, etc.) en cada instante por regresar a la quietud y el vacío de su origen; y en cada instante vuelve a recrearse en infinitas formas, constriñéndose a ellas en un intento sempiterno de encontrarse en ellas, de recoger en ellas el sí mismo, amado ya, y sentido, y contemplado, y revelado. El Dios voluntad de todo era ya siempre, eternamente, voluntad de nada. (Para la lógica, ¿qué más da un dualismo que otro: todo o nada, mal o bien, etc.? Y si unos se entienden, ¿por qué no los demás? Humanos, demasiado humanos somos.)

El sí mismo surgió en el primer recogerse del abismo en su propio vacío como mera funcionalidad lógica de sabiduría, palabra, entendimiento, ojo...; fue la voluntad del abismo, que no quiso aún sino su propio querer y lo afianzó en una consciencia (saber) de sus

posibilidades: posibilidades de todo, porque «todo» es lo que (no) existía (aún) en la nada, lo que podía existir y no era, es decir, la nada o, mejor, el caos (como nada transida ya de posibilidad). La voluntad simplemente quiso querer querer querer... y, con ello, desarrolló el saber como mera constatación íntima de esa reduplicación incesante; es la consciencia de sí y de un proceso íntimo de querer, en el que se perfilan («sombrean», «cualifican», «conforman») sus pasos, de algún modo, en posibilidad de trozos de universo; la consciencia divina de su querer y de su infinita potencia es el saber de la inevitable (por infinita) posibilidad de mundo que encierra ese querer; la previsión del ojo eterno del desencadenamiento incoercible del querer de la voluntad eterna genera esa consciencia de lo que va a pasar (pasa eternamente): y eso es la sabiduría como posibilidad de mundo, como estado originario del universo en su posibilidad. (Apriorismo metaempírico en el lenguaje, en la ciencia, en la consciencia, en este caso, de algo que se nombra «Dios».) Pero este juego del abismo divino en su dehiscencia autoconsciente del saber y del querer es sólo lógico, puro: la propia vida constitutiva de Dios como el deseo libre en el que se modula su palabra. El apetito, el deseo oscuro y sensible, es otro momento eterno en el que aparece la división intestina y enemiga entre nada y algo, entre la voluntad de nada y el deseo de algo, cuyo círculo de encierro (de la nada al algo a la nada al algo...) y cuyo estilo enemistoso alternativo explicarán este y cualquier otro dualismo por la simple lógica más pura de la dialéctica del círculo del sí mismo... En el deseo libre, que es su propia vida y movimiento, la trinidad se volvió anhelante de la posibilidad de universo o de esencia que encerraba eterna e inconscientemente en su nada (¿dónde, si no? Además, por eso era nada precisamente, o no era nada), o eterna y conscientemente en su caos; apeteció todas esas fuerzas, esos colores y virtudes cuyo estado originario es su deseo vital: «por ellos el triple espíritu se hizo apetente en ese deseo» (*Mm* 1, 6). Así comienza, a la «salida» de la trinidad, el proceso cosmogónico.

Esta sorprendente aparición, pues, del deseo oscuro, negativo, de la lucha, el mal... no lo es tanto. Pura lógica de una misma dialéctica de autoaprehensión o autoparto, que se va siguiendo en pa-

sos progresivos: se pone algo, se toma, se vuelve a poner algo nuevo; pero todo en el círculo del sí mismo. Ésa es la hipótesis universal de Böhme... (Donde quizá se presuma mucho es en la suposición de que lo primero era el bien –*Mm* 3, 2–, cuando tanto de la luz como de la oscuridad hace algo eterno e increado –*Mm* 3, 2– y, por tanto, lógicamente, compañeros sinónimos de «Dios» en el principio.) Y ahora toca el momento del tomarse, del aniquilarse y devorarse en lo que se es ya, por causa de un querer ávido, de un deseo ansioso de ser lo que se sabe que todavía se puede ser: momento este último ya del poner o del ponerse de nuevo. Y todo ello en un eterno inverosímil desarrollo circular íntimo... La sabiduría eterna, como saber de todo en su posibilidad, despierta incesantemente en sí un deseo de sí en las formas previstas de la posibilidad universal e infinita. Este deseo es el lógico motor del proceso infinito de formas, única justificación del mundo que vemos y de los que no vemos. Que ese deseo infinito y eterno llegue a formas dispares y enemigas, que su fuerza lo obligue a recrearse en más y mayores determinaciones, no hace sino cumplir la lógica del momento dialéctico positivo: el de poner algo nuevo. Es la lógica de la creación, la de la palabra pronunciada, hablada ya y no hablante, que va a hacer surgir las cosas de/en la nada que la habita, ante la simple llamada por su nombre: el *fiat*, la acción. Aunque, en definitiva, todo vuelva a lo mismo en la dialéctica del círculo.

Pues la nada tiene hambre del algo, y el hambre es el deseo, es decir, el primer *Verbum Fiat* o hacer: aunque el deseo no tiene nada que pudiera hacer o captar. Se capta solamente a sí mismo, y se imprime, esto es, se coagula, y se instala desde el abismo en fundamento, y se sombrea a sí mismo con la atracción magnética, de modo que la nada se llena; y, sin embargo, sigue como una nada, es sólo una propiedad, como una oscuridad; esto es el origen eterno de la oscuridad: puesto que donde hay una propiedad, ahí hay ya algo, y el algo no es sino la nada (*Mm* 3, 5).

Otra tremenda descripción, como las que ya citamos, del círculo oscuro del deseo y de esa generación en él de las propiedades, mediadoras entre la nada, el algo y, otra vez, la nada: con ellas va

surgiendo la oscuridad de la concreción, la multiplicidad en Dios mismo.

Pero vamos a seguir aún en el inicio de este círculo, investigándolo en lo que podamos, pues en él está el mayor secreto del universo. Es el momento en que en la pureza de la simple voluntad del abismo surge el deseo oscuro, como sabemos. Y este rodar del sí mismo, en el que se asienta definitivamente el universo, comienza con la «salida» del rodar trinitario, decíamos, como momento circular del «espíritu», como el momento del «espíritu» en el círculo. ¿Cómo entender esta secuencia eterna? Para Böhme está claro: el Dios nada y caos, pura voluntad e intelecto, hasta ahora, quiere ahora sensibilidad, como apuntábamos. Es otro modo de explicar lo mismo que venimos exponiendo en las últimas páginas: el momento eterno en el que el deseo se hace oscuro. Pero esta explicación es más sincera, más fresca; la sutil lógica de antes no viene más que a fundar ese común sentir de Böhme de que las cosas han de ser así. Así, por ejemplo, como, para el caso, muestra el siguiente parágrafo:

Y como este eterno bien no gusta de ser un ser insensible (porque entonces no podría revelarse ante sí mismo), en sí mismo se instala en un deseo libre para autocontemplarse y ver lo que es, en qué deseo libre reposa la sabiduría: y viendo así el deseo libre lo que él mismo es, se instala en un deseo oscuro para sentir lo que es, para una sensación del olfato, del gusto, de los colores, fuerzas y virtudes, aunque tampoco surgiría sensación alguna en el deseo libre espiritual, si él mismo no se instalara en un deseo (semejante al hambre) (*Mm* 3, 4).

Y a continuación explica esta hambre autofágica por la dura lógica de la oscuridad que hemos citado antes, que dirige el proceso de sombras en la nada en el que se constituye el universo. El deseo de sensibilidad es ahora el motor del proceso del sí mismo en el todo, como antes lo fuera el impulso indiferenciado de la voluntad del abismo. Ahora se desea algo: lo que el caos divino o el libre deseo di-

vino encierran como sabiduría, previsión o posibilidad de mundo; aunque ese «algo» se constituya como tal, según vimos, en el propio deseo, sin nada. Este salto a la sensibilidad, que aquí se perfila en la lógica del Dios mismo, será el salto de lo posible a lo real; antes, el querer puro hubo de hacerse posible en su nada como saber de sí mismo o previsión de todo. Es decir, se trata de la tríada de siempre, de la trinidad de siempre, que se usa en formas conceptuales diferentes, pero siempre con una misma lógica: la del límite de sentido del contexto de sentido en cada caso... ahora el nombre trino es el siguiente: nada, posibilidad, realidad, en paralelo al de hace pocas líneas: voluntad, intelecto, sensibilidad, por ejemplo.

Y bien, este salto a la sensibilidad y a lo real es el punto crucial de arranque ya del universo, desde y en el seno de Dios siempre (¿dónde, si no?), por supuesto. Describirlo es exactamente describir:

> El *centrum* de la naturaleza eterna: cómo la voluntad del abismo se introduce en naturaleza y configuración (*Mm* 3, 8).

Y esto, de otro modo, es describir la acción del deseo, del *fiat* creador, la mediación del espíritu (santo) entre lo posible y lo real. Esta acción, en cuanto tal, esta mediación, en cuanto tal, sigue una lógica de producción cuyos parámetros son las «cualidades» *(Qualitäten)* o «propiedades» *(Eigenschaften)*, y cuyo juego es el de éstas. Este juego de las cualidades, todavía mediador, es lo que Böhme llama «naturaleza eterna»: la naturaleza en su proceso de producción, en sus patrones universales de deducción de formas concretas, que eso son las cualidades. A la lógica de este juego y proceso llama Böhme «centro de la naturaleza eterna», porque es el secreto de la acción del espíritu de Dios. Oculta el modo en que Dios se instala en estas formas primordiales de su revelación en las cosas que son las cualidades, el modo en que el abismo se configura en naturaleza. Todo ello no es más que una especificación de la lógica del deseo que expusimos: la lógica, ahora, de la naturaleza (del deseo de formas), más acá de la lógica originaria del abismo (de la voluntad de nada de la nada).

En principio las cosas vuelven a estar claras:

> El deseo surgido de la eterna voluntad del abismo es la primera figura, y es el *Fiat* o creación. Y la fuerza del deseo libre es Dios, que dirige la creación, y ambos a la vez se llaman *Verbum Fiat*, esto es, la palabra eterna que crea allí donde no hay nada, y el origen de la naturaleza y de todos los seres (*Mm* 3, 8).

Como ya hemos repetido, Böhme acostumbra a complicar, implicar, enmarañar, en un extremo relativismo mutuo, los conceptos e imágenes en su uso discursivo; primero, por lo disuelto de las cosas de que habla, pero, sobre todo, por un peculiar modo de significar itinerante, que se amolda al propio cambio dialéctico de la sustancia de la cosa, y que restringe el sentido, en cada caso, a la secuencia actual del discurso y a la tensión lógica del momento. (También, sin duda, adolece muchas veces de falta de un rigor que tampoco necesita.) El párrafo citado es un buen ejemplo de todo ello, además de que nos permite recordar que todo este montaje explicativo que analizamos está instrumentado para la exégesis del «primer libro de Moisés», a la que dedica todo *Mysterium Magnum*, como ya anuncia el subtítulo. Recordando esto, resulta todo casi más sorprendente, pero se aclaran muchas cosas. Aparece, por ejemplo, más elocuente la transmutación que lleva a cabo de un lenguaje religioso de fe a otro donde se mezcla, además, lo mágico, lo místico, lo filosófico y alquímico, lo teológico, en un conglomerado de usos enrevesadísimos, al principio desconcertante y después meridiano, porque ese lenguaje consigue pronto en la lectura transmitirnos el ánimo intelectual de este hombre. Entonces se prescinde un tanto, como hace él, del referencialismo a ultranza de los signos lingüísticos, para usar de sus otras muchas capacidades alusivas. Que, como ya decíamos, en estas cosas disueltas la «verdad» importa poco, o apenas puede plantearse con sentido, considerada la dificultad de significado o correspondencia expresa de los signos. Y desde este punto de vista, Böhme es todo coherencia. Lo grande en él, asimismo, es la originalidad y lozanía de imágenes, representaciones, conceptos también, que logra especulativamente con todo ello desde el imponente aparato lógico en que lo monta.

Ahora, por ejemplo, la creación se traduce al deseo surgido en

la voluntad del abismo, que es hambre de algo en la nada y consubstancial a un Dios-fuerza, querer vacío, artificio de deseo de un desarrollo esencial de sí mismo. Así ya no hay por qué justificar la creación, que resulta ineludible; o bien, quizá para justificarla montara Böhme este concepto de Dios. (Da igual, porque aquí no perseguimos verdades de ningún tipo, y menos aún apuntalar dogmas. No nos interesa más que, en lo posible, reconstruir el método, la lógica de una extraña aventura de la razón, ejemplarmente melancólica, sincera. Como siempre, poco importa lo que se diga, y menos por qué se dice, lo importante teórico es cómo se dice: la estructura lógica y metodológica que anima el discurso. Porque por ahí corre la historia de la razón humana y sus íntimas tensiones, a este nivel en que se disuelve y ha de hacerse vida de verdad, una vez consciente de que todo logro suyo es un prejuicio. Lo banal de la materialidad semántica del lenguaje lo muestran sus propios tumbos históricos, sobre todo en materia de creencias. El *cómo* es lo que importa y lo que cuenta, porque es el auténtico esfuerzo de la razón y lo que da todo el sentido a su discurso, la consciencia de su artimaña, en cada caso, para defender concretos intereses prosaicos cotidianos, inconfesables a veces: un «dios» determinado, por ejemplo, o un «demonio», que da igual para la más alta lógica de la estratagema. Esa consciencia de lo lógico tras los signos y sus referencias, siempre impuestas, me parece el objetivo más alto de la historiografía del pensar. En estas páginas, por ejemplo, no queremos más que describir una estrategia así...)

Y en eso estábamos, en lo ineludible de la creación, por coherencia, desde un discurso todo coherencia como el de Böhme. Si se admite la lógica del deseo, la creación resulta necesaria en esa lógica. Más o menos así: dado que hay algo, ha sido imprescindible que lo hubiera, porque la lógica que explica el algo es la propia vida substancial de la nada de origen: la voluntad y el deseo que la definen en sí misma. Tal es el secreto sentido de estas palabras, por ejemplo: «Si no hubiera una sensibilidad apetecible tal, ni una acción tal emergente de la trinidad en la unidad eterna» (cosa que, sin embargo, ha supuesto definitoriamente el discurso en los inicios de todo) «entonces la unidad sería una quietud eterna, una nada, y

no habría naturaleza ni criatura, tampoco color ni figura... no habría nada en este mundo... ni habría mundo siquiera» (pero lo hay, obviamente, y, sobre todo, ya lo sabíamos...) (*Cl* 11). Y es que se trata de la circularidad de siempre, entre efecto y causa por ejemplo, que se definen y suponen mutuamente, como tales, en el contexto lógico que conceptualmente dominan: cualquier especificación suya sigue ya sus reglas de juego. Por eso, lo que funciona más en lo profundo es lo que decíamos: el definitivo carácter *ad hoc* de todo discurso, por debajo de sus afeites... Y el de Böhme se adorna seductoramente en este punto, en el que con el deseo, como núcleo de la divinidad ahora, y las cualidades, como centro de la naturaleza eterna, en sus lógicas respectivas, comienza la descripción concreta del proceso cosmogónico. El deseo, en su impulso, origina una serie de modulaciones en el deseo libre de la posibilidad ideal de universo que van a enfrentarse para romper el caos. Pues ahora ese impulso aísla ya los momentos del ritmo vital divino, enfrentándolos como contrarios según esa lógica del deseo en la que surge «la primera enemistad» (*Mm* 3, 10; *Sg* 2, 11), como sabemos. Con ello ha nacido la tensión en el seno de Dios, en su apetito y persecución de esencia en que sensibilizarse.

Resulta habilidísimo Böhme valiéndose de la tensión enemiga que genera el deseo para independizar y aislar los momentos del proceso y, sobre todo, sus captaciones, que hasta ahora se daban libres e indiferenciados en el seno de la unidad primordial del vacío o del caos. Ahora la enemistad dialéctica hace «propios» los diferentes momentos del deseo, es decir, hace que se «apropien», que se recojan en sí mismos cada uno, ante la hostilidad del contrario. Los transforma, pues, en «propiedades» (o «cualidades»), introduciendo con ellas definitivamente claros patrones de diferencia, distinciones últimas y generalísimas de las cosas, mediadoras entre la libertad informe de lo posible en el caos y la diferenciación formal de lo real en los tres mundos. (Porque hay que pensar siempre que estamos hablando del origen de tres mundos, cuando hablamos de cosmogonía: infierno, cielo y mundo visible. Los dos primeros tie-

nen un origen eterno, el mundo visible lo tiene en el tiempo. En los dos primeros hay diferenciación cualitativa, pero en formas espirituales e invisibles; la diferencia en el mundo visible se da en el espacio y el tiempo, es pues, material y observable. Por todo esto, cuando Böhme habla de «sensibilidad» en Dios y deseo de ella, se trata de una sensibilidad peculiar, capacidad pura de sentir, que abarca tanto la sensibilidad física y material cuanto la espiritual de los mundos invisibles; todo ello es captar, captarse en formas, y a eso, sean las formas que sean, llama justamente Böhme «sensibilidad»...)

Las cualidades son formas primordiales de la revelación de Dios, como decíamos, o fuerzas originarias de la naturaleza eterna: patrones, en todo caso, de deducción de formas concretas. (No puedo por menos de recordar cómo en la «Introducción» a su *Ciencia de la lógica* Hegel presenta las «categorías» como esencialidades de la «representación de Dios, tal como Él es en su esencia eterna»...) Las palabras de Böhme a este respecto son clarísimas. En general puede decirse que las propiedades son «conformaciones de la infinitud del *Mysterium*» (*Sg* 3, 5), hechuras de infinitud; ello pone de relieve la tremenda tensión lógica que soportan y su decisiva capacidad mediadora en el discurso böhmeano. Pero para mayor precisión escuchemos esto:

> Lo que la palabra produce por medio de la sabiduría, lo forma y conforma la naturaleza en propiedades... lo que el ánimo eterno modela en la sabiduría de Dios en la fuerza divina y lo instala en una *Idea*, eso lo conforma la naturaleza en una propiedad (*Cl* 26-27).

Es evidente el papel que les asigna Böhme a las propiedades, entre la posibilidad y la realidad de universo, sobre todo si añadimos a lo dicho que «las siete propiedades de la naturaleza eterna... producen tres mundos» (*Mm* 6, 13). Aquí estamos justamente ahora: en la naturaleza eterna todavía, en la lógica de la arquitectura del universo. Y aquí las propiedades todavía no son las que concretan una cosa o un individuo (una «yoidad», una «esencia», diría Böhme), sino los modelos cualitativos que posibilitan esa concreción: de ahí su papel mediador en la fábrica del universo, la naturaleza eterna. Si

lo decimos en el lenguaje que traíamos, de otro modo, son los parámetros de ordenación que sigue el deseo en el caos eterno de la posibilidad del mundo: reglas de juego del deseo. Y, en general, suponen en Böhme una visión cualitativa del fondo natural muy distinta a la de la concepción mecánica y cuantitativa del universo, a la moda entonces.

En fin, supuesto todo lo dicho, la lógica del deseo y el modo exacto de entender sus momentos cualitativos, el proceso se inaugura con la disociación del deseo libre en las dos primeras cualidades: el introducirse o instalarse en algo, y el salirse o retirarse de algo: los típicos movimientos repetidos del proceso circular del sí mismo. La primera cualidad supone cualquier nodulación o espesamiento en el deseo libre, cualquier presión, compresión, impresión, coágulo, captación, esencia, sombra, localización, pena, tormento; es lo duro, acre, recio... (*Mm* 3, 9). La segunda es la retirada del deseo, el pincho que repele, lo amargo, punzante, el movimiento liberador del enclaustramiento en una esencia, «el principio del movimiento, rechazo y vida» (*Mm* 3, 10). Con ambas cualidades opuestas comienza la pelea del mundo.

> Sucede aquí como con padre e hijo: el padre quiere estar firme y tranquilo, y el pincho, su hijo, incomoda al padre y crea inquietud; el padre, como acritud, no puede tolerar esto y aviva con mucha mayor fuerza su propio deseo de refrenar y encerrar al hijo desobediente, con lo que el hijo no hace más que afirmarse en el pincho: éste es el verdadero origen y causa de la sensibilidad... (*Mm* 3, 11).

De la sensibilidad por lo malo y lo bueno, por la alegría y el dolor: la sensibilidad sin más, como decíamos, simple capacidad de discriminación de las formas que posibilitan estas rupturas cualitativas del deseo en el caos.

Este originario enfrentamiento de las dos primeras cualidades es modélico: una tensión sin remedio, una contraposición desesperada, por cuanto no pueden liberarse una de otra, emparejadas eternamente en amor y muerte. Es el círculo, su eternidad y su encierro: «una lucha perdurable en sí misma» (*Cl* 39). Pelea dura, pelea

pura, pelea por nada: un modo de ser o no ser... Y si el Dios mismo más recóndito, por el incomodo del hijo, hubo de desperezarse en su abismo silencioso y calmo, y se introdujo en la trampa eterna del círculo, su infinita capacidad de juego en infinitas formas hace y hará que esas oleadas del eterno círculo sigan indefinidamente: no hay fuera sin dentro, padre sin hijo, mal sin bien... y viceversa. Parejas eternas.

Y en el interior de esta contraposición desesperada y sin remedio crece el miedo: la tercera cualidad.

Este movimiento se parece en sí mismo a una rueda que gira; no es que suceda un giro así, pero tal parece en las propiedades, pues el deseo impele hacia sí y el movimiento repele de sí; en tal angustia la voluntad no puede entrar en sí ni salir de sí, y sin embargo es impelida hacia fuera y hacia dentro de sí, de modo que sólo queda su figura, que quiere entrar en sí y salir de sí, esto es, ir más arriba de sí o más abajo, pero no puede ir a ninguna parte, sólo es un miedo y el verdadero fundamento del infierno y de la cólera de Dios (*Cl* 44, *Sg* 2, 9).

Es la rueda del miedo esta circularidad absurda: «la suprema inquietud en sí misma, semejante a una insensatez furibunda... un miedo horrible» (*Mm* 3, 16). Es «el miedo acre y punzante»: *«die herbe stachlichte Angst»*, en típica muestra de plasticidad literaria de Böhme (*Mm* 3, 24). Acre por la primera cualidad y punzante por la segunda, atrapado en esa absurda tensión sin esperanza y colérico por ello: *«eine wütende Unsinnigkeit»*, decíamos, que no puede llevar más que a la catástrofe.

3. El círculo del fuego, cuando la tensión del miedo salta en la catástrofe metafísica del espanto ígneo. Infierno y cielo

De modo que sucede un gran espanto, como un rayo, a la manera en que en el firmamento se prende el fuego o el rayo. Y en este espanto sucede el prendimiento del fuego (*Mm* 3, 25-26).

Así aparece la cuarta cualidad, la del fuego, y, con ella, un nuevo (segundo) principio o comienzo, eterno todavía... Así acaba el miedo, en el sobresalto espantoso del relámpago en el que se resuelve su extrema tensión. Y el oscuro deseo, con él, ha muerto también en ese ardiente horror. Aunque todo sea para recomenzar otra vez el círculo... Porque ese rayo, al cruzar el abismo, lo dividirá en luz y tinieblas, introduciendo la dialéctica de los dos reinos invisibles, eternos y espirituales, del cielo y del infierno, cuando los discrimine en la nada. (Ambos volverán a juntarse en el tiempo, en un tercer principio del que surge el reino del hombre.) El abismo, ahora, que no hacía pie más que en su vacío, se ha dado un nuevo fondo: un fundamento salitroso: *«ein Salnitrischer Grund»* (*Cl* 66), de donde surgirá la infinita multiplicidad de los mundos.

Y es que el miedo, en efecto, ha supuesto el momento de más alta tensión metafísica: la voluntad del abismo, que se había captado por primera vez como deseo libre en su querer puro, sin tensiones, diferencias ni oposiciones concretas, se ha llevado a sí misma ahora hasta un deseo escindido y contrapuesto en las dos primeras cualidades, cuyo círculo irremediable es el de un miedo tremendo ante la imposibilidad de escapatoria de ese absurdo vaivén en redondo. El deseo, encadenado ya a la rueda del miedo, pero también la voluntad primordial de la que procede, anhelan la libertad primera y su dulzura; y ésta, por su parte, no puede sino desear formas que la configuren en una faz captable para el eterno juego de autocontemplación; y desear, por tanto, la dureza y compresión que supone introducirse, instalarse en ellas, enclaustrarse en una esencia que precise y delimite lo que se es. Este mutuo-auto-deseo imposible y absurdo, irremediable, pavoroso, desencadena el rayo de fuego u horror salitroso: *«der Feuer-Blitz oder Schrack Salnitrisch...»*. Y entonces se inicia, por fin, la diferenciación concreta en la nada del abismo.

El rayo ha explosionado al sí mismo en sí mismo, revienta el caos en infinitas conformaciones concretas: estamos definitivamente al comienzo del universo.

Cuando el fuego se prende, es que el rayo o espanto ígneo es salitroso, porque todas las fuerzas se disgregan y comienzan a dividirse; porque la

fuerza unitaria, eterna, de Dios se revela y se divide en la diferenciación de propiedades, espiritual y esencialmente, de ambos modos, como puede apreciarse en este mundo; porque entonces surgen las diversas sales que en la creación se han convertido en esas materias que en la eternidad sólo fueron una esencia espiritual, pero que con el inicio del tiempo se han vuelto espesas y duras. De esta eterna raíz surgen también los diversos espíritus, buenos y malos, así como las estrellas diversas junto con los cuatro elementos, y todo lo que vive y se mueve (*Mm* 4, 10-11).

Con el fuego, pues, y su rayo genitivo tenemos ya el comienzo o principio de los tres mundos: cielo e infierno (espíritus buenos y malos) y mundo visible (toda esencia material, pero, por ahora, sólo en sus principios eternos: en esos dos mundos espirituales contrapuestos, que, ambos a dos, la constituyen en el tiempo). Estamos en el segundo principio... El primero era la simple voluntad, deseo del abismo, que toma fondo y hace pie en su propio vacío, en su propio querer puro de nada, para hacerse posibilidad de todo: fue el primer círculo del deseo, la vida caótica que constituye al Dios mismo. El tercero será el tiempo, en el que se despliega, dentro de una materialidad receptora esencial, la posibilidad eterna que era el deseo, o la realidad eterna que es el fuego en sus dos mundos espirituales. Porque tal es el segundo principio en que nos hallamos: el círculo del fuego, violento o dulce, llama o luz, infierno o cielo; violento y dulce, llama y luz en el tiempo, en el tercer principio. El abismo o la nada (que en el primer principio se desdobló sobre sí, en su vacío, recogiéndose como caos de posibilidad informe) se convierte ahora en un fundamento salado, fondo de matriz de toda forma espiritual o material, de todo mundo eterno o temporal.

Todo ello sucede en una complicada trama alquímica entre el aire, el fuego y el agua, en el mejor estilo e imaginería paracélsica. Es complicado, también, muy confuso y dispar, el uso que Böhme hace del término «principio»: *principium*, *Anfang*; su análisis, la persecución y seguimiento de sus reglas, deparan oportunidad excelente para la prestidigitación académica, pero no es el caso aquí. Sólo decir que el uso que exponemos (*Mm* 4, 12) es el más profundo... El primer principio es el del Dios-posibilidad-deseo; los otros dos lo

son de la realidad: eterna y espiritual en el fuego, calmo o duro, cielo o infierno, el segundo; espacio-temporal en este mundo, el tercero. Pero también el segundo es posibilidad del tercero, con lo cual, como ya dijimos páginas atrás, el primero sería la nada, el segundo la posibilidad, y la realidad el tercero; nada, caos y universo. O el primero y el segundo la eternidad, y el tercero el tiempo. O el primero la unidad, y la pluralidad los dos últimos... Porque ¿de qué «posibilidad» y «realidad» se habla?, ¿«Dios» no es real, posible y posibilitador en todos?, ¿cuándo comienza un «principio» o su acción en la eternidad de esta lógica?, ¿dónde, en este espacio disuelto, supuesto infinito, del discurso?... Digamos que todas las acepciones y subrogados en los que Böhme usa de «principio» son esfuerzos imaginativo-conceptuales para hablar trinamente de tradicionales parejas conceptuales disueltas: posibilidad-realidad, unidad-diversidad, eternidad-tiempo, nada-todo, etc. Nosotros recogemos esta trinidad dialéctica (trina a su vez de varios modos en el interior de cada uno de sus momentos, en los círculos del deseo, del fuego y del tiempo respectivamente) suponiendo, primero, primerísimas definiciones del superprincipio o «supernada», como traducía Angelus Silesius el böhmeano *Ungrund*: el vacío, infondo, abismo, nada, en que despierta eternamente el primer hálito, balbuceo o voluntad, ¿de qué, sino de todo?... Y no nos importa tanto la acepción böhmeana normal de *principium* como «mundo», según la cual los tres principios corresponden a los tres mundos: cielo, infierno, mundo visible... (Cfr. en general: *Mw* II, 5; *Pr* 5; *Tp* 2; *Lb* 8; etc.)

Y bien, el rayo y su fuego se han convertido en un nuevo principio, decididamente ya, de la multiplicidad de los mundos. Pero todo ello sucede, como siempre, por una escisión interna del sí mismo: deseo ya, que se había llevado hasta la suprema tensión del miedo en que lo encierra su oscuridad. La escisión es violenta, como una catástrofe primordial por la que el universo emerge del abismo o del caos despedazado. En ella asoma y vuelve la voluntad primera de nada de la nada, la voluntad aniquiladora que había entrado ya en el eterno juego de querer(se) en formas. La voluntad de universo ya, de algo ya, vuelve a redoblarse en un momento autoconsciente, patentizando su fondo sombrío, siniestro, fiero, origi-

nario. Es como si esa voluntad clara, grávida de universo, el deseo libre, muriera ahora en su mismidad: *«als stürbe es seiner Selbheit!»* (*Mm* 4, 18). Siempre, pues, lo que decimos: cualquier forma y particularidad proviene originariamente de una dehiscencia en el sí mismo, en la unidad del solo, de lo único que hay, del Dios, de la nada. El todo se va haciendo, por ese «parto eterno» de Dios o de la nada, en un «eterno comienzo» renovado siempre en cada forma; todo para que la nada o «el Dios invisible e insensible se instale y revele en sensibilidad» (*Mm* 4, 7). Si el comienzo es eterno el proceso ha de ser violento, de nacimiento y muerte, de amor y pelea, de parir y devorar: *«ein ringendes Liebe-Spiel»* (*Mm* 4, 6). Cada momento ha de surgir de un cadáver precedente: el momento anterior, que engulló la nada y regurgita ahora en otra forma. Y todo ello en un alucinante parirse a sí mismo en sus entrañas para devorarse a sí mismo en sus entrañas (¿dónde o qué si no, si no hay nada?... Hay el infinito vacío del Sí mismo, del Solo primordial, del Uno eterno; o no los hay, que tanto da. Y eso es lo que hay –o no hay– siempre: Dios –o nada–. Por ello el juego, el parto, el comienzo... es eterno. Dios –nada– se persigue en cada forma vanamente, para ver su rostro; pero a todas y cada una va engulléndolas la opacidad de su abismo; Dios –nada– no tiene rostro sino en la evanescencia de cada una de ellas; Dios –nada– no tiene rostro, pues, en absoluto. Bien miradas, eternidad e infinitud son nada).

Escuchemos a Böhme en estas palabras:

> Pero la división hay que entenderla así en sí misma: cuando se produce el rayo, la separación sale del fuego, el sobresalto ígneo es consuntivo, coge la esencia ya captada, tanto la captada por el deseo libre como la captada en la aspereza, y devora ambas instantáneamente, puesto que aquí, en el fuego, se manifiesta la voluntad eterna que no es fundamento alguno, antes de la cual no cabe que exista ser alguno, ella engulle todo en su nada. Y aquí está el origen de la muerte eterna o de la consunción, y en ese consumir está el más alto *arcanum* o misterio: pues de esa consunción sale el verdadero, esencial, viviente espíritu y entendimiento, y constituye otro principio diferente (*Mm* 4, 11-12).

O en estas otras, en las que aparece con tanta contundencia y con mayor claridad el destrozo y convulsión esenciales del momento dialéctico negativo en el *Feuer-Schrack*, sobresalto, espanto, susto ígneo, rayo secante:

> En el prendimiento del fuego en el rayo, tanto en el rayo de las alegrías en la esencia del deseo libre como en el rayo de lo terrible en la *impression* de la esencia del espíritu tenebroso, la esencia que el primer deseo ha coagulado o captado es consumida en el rayo de fuego, como si muriera en su mismidad; y es captada en el espíritu único que aquí se ha manifestado en el fuego de lo terrible y en el fuego-luz del reino de la alegría, espíritu que la vuelve a hablar ahora desde sí como dos mundos espirituales (*Mm* 4, 18).

El rayo secante, pues, destroza la esencia ya conformada, escindiéndola íntimamente en mal y bien, fuego y luz, infierno y cielo. La voluntad terrible de la nada vuelve por sus fueros y devora sus engendros para regurgitarse en otros. Y siempre así, eternamente.

Tremenda plasmación de esa dialéctica implacable en el momento de la ira, del que Dios se recupera bueno y malo, violento y amable, escindido en sí mismo en esa polaridad ciega y enemiga que preside la lógica del universo: se pone algo, se aniquila eso, y se pone otra cosa; y todo ello en el sí mismo (¿dónde, si no?), que no es nada. Deslumbrante modo de entender la creación *ex nihilo* como un proceso lógico-metafísico que implica en su trama esencialmente al propio creador, en tanto mero empuje suyo: fuerza o voluntad de la nada hacia el mal y hacia el bien, como categorías más generales que, obviamente, ordenan el universo, y que, obviamente, no pueden surgir más que del sí mismo del Dios, de su nada substancial. ¿Qué puede ser Dios sino nada, sí mismo, en sí mismo? (*Sg* 6, 8). Una fuerza esencialmente vacía, sin fondo, que eterna, infinitamente (nunca, pues), se llena, se va llenando de esencia, simplemente por desarrollar su potencia pura: sin meta, medida, en ninguna parte y en todas, ninguna cosa y todas, recordemos... Pura energía que se transforma en «esencia»: tanto en materia como en espíritu, pues también éste es algo conformado, esencializado por las cualidades, aunque espiritual y eternamente; los ángeles y de-

monios son ya «algo», como las cosas. Y Dios es todo eso, y no lo es, en el aparente absurdo que, para el realismo, caracteriza toda visión radicalmente potencial, energética de las cosas. Dios es todo o nada, todo y nada, en la pureza de su simple deseo originario. La voluntad del abismo, la nada volente, exhalante, no es otra cosa que energía originaria, en la que, en la posibilidad, está todo. *«Das Wesen aller Wesen ist eine ringende Kraft»* (*Sg* 9, 2). Eso es el sí mismo de Dios que estalla en el rayo... La física más actual, como la más vieja, persigue también este secreto paso entre energía y materia, en el sí mismo de «Dios», diríamos, o en el corazón de la «materia», que da igual. No hay más diferencia que el lenguaje y la que conlleva uno u otro de sus usos en la historia: la importunidad, escarnio de 1609, o el premio Nobel de 1984. Pero un mismo ánimo intelectual. Por ello no está de más, ni mucho menos, que ronde la cabeza el *big bang* original de la física de hoy cuando nos referimos en estas páginas al *Feuer-Schrack* böhmeano... Siquiera sea para entender el esfuerzo intelectual, las calidades lógicas y la hondura de la imaginería metafísica de Böhme, vista la penuria conceptual en la que hoy se mueve todavía el marco teórico de la física de partículas, a pesar de todo su impresionante aparato experimental y técnico, y de sus logros a este nivel. Ello hace que ambos lenguajes, incluso, guarden todavía ciertas semejanzas básicas.

Böhme intuye también esa pulsión catastrófica de la voluntad de mundo, la violencia que caracteriza toda energía cosmogónica... Eso evoca el rayo primordial: una catástrofe metafísica en la pura lógica del proceso de mundo. La voluntad eterna engulle en su nada, en su ansia de nada, en un instante, su deseo de algo, su captación primera como posibilidad de todo, y lo regurgita ya en formas; destruye su caos sustancial rompiéndolo en infinitas determinaciones. El espíritu factor surge del abismo eterno del purísimo querer y saber, secando la nada como un rayo infinito y estremeciendo su seno vacío en ondulaciones formales, por así decirlo: las cosas eternas y las temporales, los espíritus y los cuerpos, que se levantan del humus salnítrico, residual salitre de esa quema de la nada. El miedo ante sí misma de la nada como posibilidad de todo ha distendido, quebrado, su espasmo, la silueta que el espasmo del horror pergeñó en su abismo, en infinitos fantasmas; su mera, simplísima, tensión lógica sustancial se ha desmoronado en un universo múltiple de símbolos, en los que se recoge, capta, pare a sí misma en una infinita esencial diversidad de formas. El rayo es la fuerza que generan estos insondables confines de energía, querer, saber, y que salta en ellos resquebrajando (¿cómo sino en diferencia y multiplicidad, en formas y propiedades?) su calma eterna unidad. La nada, energía y posibilidad, se transforma en materia cósmica, que permanece en su seno íntimo simplemente como nada, energía y posibilidad. Por eso las cosas no son más que símbolos de esa nada íntima, fantasmas de esa energía que habita su perpetuo cambio, epifanías de «Dios».

Todo el secreto, pues, está en un punto sin dimensión en que la energía se coagula en formas. El rayo de fuego quiere significar tal sacudida en la nada, el paso inverosímil a esa concreción, el trago del miedo a la esencia, en principio mala o buena (infierno o cielo), después, en el tiempo, mala y buena (mundo visible), como decíamos...

> Así pues, entiéndelo correctamente: de la propiedad ígnea sale ahora, en el hálito proveniente de la cualidad vital, según el deseo libre, bienaventuranza y reino de alegrías, y, según la oscuridad, tormento e ira. La ira y la cualidad atormentadora son la raíz del reino de las alegrías y el reino de las alegrías es la raíz de la enemistad de la ira tenebrosa: es decir, que se trata de un *contrarium*, por el que el bien se manifiesta y reconoce como bien (*Mm* 4, 19; 6, 12).

El mal y el bien, la luz y las tinieblas, cielo e infierno... son desde siempre la polaridad primigenia de toda esencia, de toda conformación en cualidades, sea de espíritu o de materia. Como lo caliente y lo frío, el amor y el odio... Son las formas más generales en que se coagula la energía, opuestas siempre para su mutua justificación y sentido, y para los del propio proceso de universo. En esta lógica de explicación, «cielo» e «infierno» toman su mejor sentido: en los principios del mundo, como dos imágenes enemigas, modélicas para la intrínseca oposición que ha de explicar la dialéctica, la ener-

gía, en el corazón de la materia, en su perpetuo desfile de formas varias. Dado el caso, bastará cargarlos, además, de acentos éticos. Y de ese mutuo enredo, en efecto, surgirá en el tiempo el mundo de la materialidad visible.

Pero por ahora estamos con los espíritus y su ciclo de fuego, tras el del libre deseo de la divinidad misma. El deseo se ha prendido constriñéndose a la forma de un fuego violento y a la de un fuego dulce, luminoso. Todo por el rayo, en el que ha explotado la tensión íntima del saber y el deseo del sí mismo en sí mismo. El Dios-deseo se supo y se deseó como sabido, y de algún modo hubo de romperse ese círculo del deseo de mera potencialidad y energía: mero saber(se), mero desear(se), que impulsa y repele, que produce curiosidad y miedo, afán y miedo de esencia. El rayo rompe ese círculo y Dios se instaura convenientemente en dos formas esenciales arquetípicas: una amedrentadora y violenta, otra dulce, amorosa, deseable. El viejo Dios de amor e ira, Dios-fuerza, energía positiva y negativa en la explicación de mundo (*Mm* 5, 10).

En inimitables palabras describe Böhme el origen del reino infernal en el rayo de fuego:

> Y en ese espanto sucede el prendimiento del fuego. Entonces la acre tiniebla, que es fría, se espanta ante la luz y ante la gran dulzura del deseo libre, y se transforma en sí misma en un espanto de muerte, ya que la ira y la propiedad fría se retrotraen en sí mismas y se encierran como una muerte. Entonces el espanto, el ánimo oscuro, se hace esencial, se arraiga en sí mismo como propio, como un gran miedo ante la luz o un enemigo de ella: y éste es el verdadero origen del mundo oscuro o del abismo al que los demonios han sido arrojados, que llamamos infierno (*Mm* 3, 26).

¡Tremendo!: la tiniebla oscura es algo frío y ácido, duro, que el susto del rayo aferra a sí mismo como un coágulo de horror y muerte, gélido en su entraña y en llamas devorantes a la vez. Lo tiene todo, todo el horror, ese fuego oscuro (*Mm* 4, 17), frío (*Mm* 5, 20), consuntivo (*Mm*, 5, 10)... que carga de su lado toda esencia negativa. El espasmo que el susto ante el rayo produce en el ánimo eterno (cuando éste se retira, amedrentado, a sí mismo, a la oscuridad de su miedo) agría, enturbia el esplendor del rayo, y lo enrabia en sí mismo como un esencial encierro de muerte y destrucción, de dolor, odio y maldad. Es la luz amargada y violenta, no asumida por la nada original en cuya tensión se prendió. Hay un aspecto negro de la nada, que vuelve siempre por sus fueros: el abismo devorante y hosco, voraz vientre vacío que engulle los frutos de su propia gravidez parturiente, las posibilidades que en su nada pergeñara caóticamente su deseo y saber de sí mismo... La enemistad y el temor ante la luz, que han saltado en la tensión substancial de su propio abismo, aherrojan al Dios fusco (¿a quién o qué, si no?) en su fusco abismo: al diablo en su tenebrosa caverna. Esas sombras demoníacas de la cueva son sombras o figuras de Dios (¿de quién o qué, si no?), autoengendros truculentos del Dios-ira para que sean el mal y la oscuridad que también vemos. El mal y el bien son dos constitutivos igualmente lógicos, igualmente empíricos del universo. Se afirma el Dios infernal para que así sea también el otro lado que hay en todo: el bien y lo celeste luminoso. *«In der Finsterniss is Er ein zorniger, eiferiger Gott...»* (*Mm* 5, 10). Y en esto no hay pía consideración que valga, sólo lógica del sí y del no, la lógica más asentada y obvia de la dialéctica universal que observamos.

Así es «el oscuro mundo de fuego en calor y frío...» (*Mm* 4, 12). La tiniebla y la violencia modélicas para aquellas que habitan toda esencia temporal. El lado malo, desmedido, tosco, lado desgraciado de todo: tanto de la luz como de las tinieblas, del calor como del frío. Porque se trata de un fuego frío y oscuro, para mayor regodeo de la maldad, para mayor colmo suyo, en el seno mismo y más allá de toda disyuntiva. El reino tenebroso es un punto, en todas partes, en que el universo fracasa en la superación de aquellas tremendas tensiones en las primeras cualidades. No queda más que la enemistad misma y el reconcentramiento en su miedo. Así, el deseo oscuro sigue su camino eterno del lado negro de la dialéctica teocosmogónica: la hostilidad acre, dura, que se enquista en negatividad. Esencia cancerígena, maligna, en todo. O no-esencia... Porque, entre los dos sentidos de la palabra alemana *Wesen*, ser o esencia, ser

configurado o configuración del ser, Böhme a veces, debido a su absoluta y brutísima tosquedad, niega a ese mundo negro toda esencia: *«eine ganze Rauhigkeit ohne Wesen»* (*Mm* 4, 12); o se la asigna toda, a veces, para todo ser de Dios: *«das ganze Wesen aller Wesen Gottes»* (*Mm* 5, 9). (Así habla Böhme del infierno, sin buscar, quizá, explícitamente estas llamativas contradicciones. Pero usando, en cualquier caso, su tácita familiaridad con su lengua, como es obvio. Y ello explica muchas cosas. Por lo general, piensa en la esencia como lo más exterior al misterio: el receptáculo cualitativo y configurador de los seres todos del universo, su especificidad como símbolos de Dios. Pero en ocasiones, profundizando ese mismo aspecto, usa de ella como principio auténtico del ser. Porque esa vana configuración cualitativa, simbólica, fantasmal, que es la esencia, posibilita, empero, que el ser sea, sea lo que es, lo que es en formas para su revelación. La esencia es el rostro del misterio, para que Dios sea mundo. El Dios, el ser, el misterio es, en formas, en esencia, los mundos y sus criaturas. Éstos, en lo más íntimo, no son su esencia, no son sino ese misterio que revelan en una esencia. Pero es ésta la que los caracteriza como tales: la simbología esencial de la que el Dios, el ser, el misterio se recubre en ellos para su autopercepción... Así las cosas, el proceso por el que Dios se da una esencia es el proceso cosmogónico. Y en él, el infierno apenas es esencia, o no lo es, apenas está configurado para ser, o no lo está, apenas es manifestación o criatura de Dios, o no lo es, porque es sólo una inmensa tosquedad. Aunque por eso mismo, por su carácter tosco, fosco, basto, puede resultar modélico, al límite, para toda esencia: tosca, fosca, basta simbología siempre para lo más alto: el misterio infinito que supuestamente encierra y abre.)

El otro lado, libre, claro, alegre, de la dialéctica universal viene ejemplificado por el reino celeste, lo angélico en general, cuya perfecta armonía, como veremos, supera las tensiones anteriores, dulcificando, sin miedos ni espantos hostiles ante él, el rayo que aquéllas desencadenaron. Todo para que siga el camino del deseo libre, el lado claro de la dialéctica teocosmogónica, libre y auténticamente superador, sin que en su entraña perdure el resquemor, la enemistad, la disensión corrosiva, sino el mero y simple impulso general, tran-

quilo y animoso, reconciliado en sí mismo, de Dios, el misterio, el ser, a perpetuarse sucesiva y eternamente en formas: el «deseo-amor» o el «amor anhelante» (*Mm* 5, 4 y s.)... Pero por ahora estamos en el odio y la ira oscuros:

> Lo que en la luz es un amor anhelante, en el que todo se alegra, es en la tiniebla un enemigo; pues el fuego es en la tiniebla frío y virulento, amargo además, acre y punzante.

(Todas, características heredadas del «deseo oscuro» y del «miedo», contrarias a las del «deseo libre».) Y sigue Böhme, expresando la potencialidad de esta negrura rabiosa, que no busca superación alguna sino la de su propia energía:

> Las propiedades todas son plenamente toscas y enemigas: no buscan la unidad, sino el acrecentamiento de su fuerza.

Esto es lo que explica su peculiar y ambigua caracterización «esencial», que veíamos antes. Este polo de contrariedad, negativo, el Dios-ira, de la dialéctica de Dios y mundo, no busca ninguna configuración formal, sino, más bien, destruirlas todas, recreándose en su pura fuerza. (Siempre la pureza es negativa, y siempre parece que el Dios puro, el Dios mismo, en su más íntima substancia, es este Dios de ira, infernal, destructor de todos sus engendros sucesivos de sí mismo en sus criaturas: ídolos, en ninguno de los cuales puede encontrar la autoidentificación que busca eternamente. Por eso, en la superación de todos parece estar la condición más natural del sí mismo. Pura energía, más bien negativa que positiva, si se tiene en cuenta la pregonada eternidad de su proceso; decididamente negativa, por la vacuidad de formas concretas que comporta su misma definición y sentido.) Para que surjan otras configuraciones formales, tanto más vivamente cuanto más viva sea esa fuerza enemiga ante la que imponen su presencia, y continúe así el círculo insalvable de amor y muerte, de odio y vida, en el que «cielo» e «infierno» se recrean mutuamente en cada cosa, como principios supremos de la lógica eterna que constituye a cada una en su evanescencia en el tiempo. Así, acaba la cita:

Puesto que cuanto más grande sea su realce y encendido, mayor será su fuerza y mayor, en la luz, el reino de las alegrías... La tiniebla es la mayor enemiga de la luz, y, sin embargo, es la causa de que la luz se manifieste. Puesto que si no hubiera algo negro, lo blanco no podría manifestársele; y si no hubiera pena alguna, tampoco la alegría se le manifestaría (*Mm* 5, 6-7).

Es claro que de un lado coloca Böhme la adversidad del proceso cosmogónico, y de otro, su superación unificadora, desarrollando cada una cualidades, propiedades, formas, figuras, esencias contrapuestas. El lado negro, configuraciones bastas, apenas esenciales. El lado luminoso, configuraciones armónicas, una esencial simbología en que la criatura figura, infinitésima pero apropiadamente (siéndolo en una forma concreta), al Dios informe del abismo. El mal y el bien siguen su juego indisolublemente unidos en un proceso universal, lógico a ultranza. «Dios» lo es todo en esa «lógica», y sólo en ella: en la lógica de la razón humana, que *así* discurre en sus esfuerzos por desvelar el gran misterio supuesto de lo invisible en lo visible. Discurre por contraste y en una feria de imágenes, añorando siempre la unidad que no alcanza.

En la tiniebla es la ira de Dios, y en la luz es el amor de Dios, cada uno actúa en sí mismo; y sólo hay una diferencia, como entre día y noche, y, sin embargo, ambos son sólo un único fundamento, y cada uno es causa del otro, de modo que el otro se manifiesta y reconoce en él, al igual que la luz desde el fuego...

escribe Böhme analizando este segundo principio dúplice en que estamos (*Cl* 126).

Dios lo es todo en el círculo del fuego y en su lógica, como antes en el del deseo y en la suya, que es la misma, como vemos. Razón ésta, a propósito, por la que los dos primeros principios sólo se distinguirían en los polos de esa idéntica oposición en la idéntica lógica intrínseca a ambos círculos: el deseo libre-cielo, de un lado, y el deseo oscuro-infierno, de otro. Por eso habla Böhme, en general, del cielo y del infierno como de dos principios: su oposición dialéctica repite la del deseo libre y el oscuro, pero la repite ya en un co-

mienzo efectivo, aunque eterno. Si distinguimos entre principio activo y pasivo, lo que hace comenzar y lo que comienza, lo principiante y lo principiado, comprenderemos que Böhme, además, hable indistintamente de principio refiriéndose al Dios-ira o al infierno, y al Dios-amor o al cielo; sobre todo si a ello añadimos esa sinonimia metafísica (más que panteísmo), esa sinonimia en un lenguaje metafísico, por la que Dios, como decimos, lo es todo... El infierno, por ejemplo:

Por eso realmente comprendemos ahora lo que es el infierno y el mundo oscuro o ira de Dios, de la que dice la Escritura que es un infierno, esto es, una fosa de desesperación del bien (*Mm* 5, 9).

Esta sapientísima ingenuidad interpretativa lingüística reproduce perfectamente la inspirada espontaneidad del escritor mítico o sagrado al poner nombres a oscuras peculiaridades del pensar y sentir humanos. Nombres como estos que Böhme, desde una lógica implacable, interpreta mística, mágica, metafísicamente como sinónimos. (¿No es ésta la raíz más clara del «panteísmo» böhmeano?) La ira-de-Dios, el Dios-ira, *es* el infierno, que, como él, «no tiene sitio ni lugar, y está en todas partes» (*Mm* 5, 9; 1, 8; 2, 10; etc.). (Porque, en definitiva, «toda esencia no es otra cosa que el Dios revelado» –*Mm* 6, 8–, y todas las cualidades, «no más que la revelación de Dios según amor e ira, según eternidad y tiempo» –*Mm* 6, 22; etc.–.) Por eso el infierno, que está en todas partes y en ninguna, como Dios, «es toda la esencia de toda esencia divina» o «todo el ser de todo ser de Dios», según vimos, como causa del fuego, en este círculo del fuego, en el que se constituye también el reino luminoso del cielo, y en el que se pergeña eternamente el mundo exterior para su comienzo con el tiempo (cfr. *Mm* 5, 9).

Casi increíble esta recuperación del principio negativo lógico del universo desde una comprensión metafísica, mística, mágica del lenguaje, como veremos, y desde una interpretación suya sin prejuicios de escuela o credo. Toda criatura no es más que una revelación de Dios o no más que el Dios revelado, que da igual para Böhme. Porque así es, bien pensado: ¿qué es la revelación sino el

hecho de lo revelado?, ¿qué es la esencia sino una forma de ser, una configuración del ser? Y ¿qué es un hecho, una forma, una configuración, sino la propia presencia de lo oculto? Las criaturas son todas Dios, lógicamente: tentativas suyas esenciales de aprehenderse, hechos suyos, manifestaciones suyas, y, por tanto, el Dios manifiesto, efectivo, figurado. Las criaturas, las formas, los hechos, el mundo, las cualidades... no existen como referencia de sus términos lingüísticos, que son meros equívocos del misterio. Así sucede con el cielo y el infierno: las dos formas originales encontradas, eternas, creadas (efectivas) de «Dios»... Así es como son las cosas para la razón... Eso son desde un lenguaje cuyos términos habría siempre que poner entre comillas, porque no hablan más que de sí mismos como reglas de juego en un contexto lógico de sentido, racional o lingüístico, quizá el más viejo y el más amplio en este caso. Lo de siempre: «Dios», «infierno», «cielo»... entre comillas.

Böhme describe así su peculiar comprensión místico-alquímica del origen del infierno en la escisión del fuego:

1. De la *impression* acre y dura surge una cualidad infernal (por la que el infierno recibe su nombre), mezquina, feroz, completamente tosca, al estilo del frío o de las duras piedras, un ánimo horripilante como el rayo de fuego. 2. Asimismo, de este espíritu ígneo surge, a partir de la tiniebla, un aceite que es una propiedad-veneno, puesto que se trata del pernicioso *mercurius* del pincho en la acritud miedosa. 3. El miedo produce también un ánimo viviente, parecido al elemento, pero todo en propiedad altamente feroz, penetrante; en la cual se origina la gran fuerza y voluntad del fuego en la ira de Dios, o la furia de Dios. Cosa que Lucifer quiso ser, y dominar en ella, y por eso se convirtió en un demonio, arrojado del fuego-amor al fuego oscuro. 4. También surge una propiedad acuosa a partir de la propiedad feroz, por la consunción en el fuego, como a partir de la primera *impression* oscura: pero se trata más bien de un tormento venenoso en el que arde la vida oscura (*Mm* 4, 16-17; cfr. 6, 11).

Y así lo hace con respecto al cielo:

Las fuerzas que habían tornado esencial la primera *impression* son introducidas en espiritualidad en el fuego. Así: I. Surge del deseo libre un *mysterium* espiritual, es decir, espiritual según la divinidad, según el entendimiento eterno, y es la luz y la vida angélicas, así como las humanas auténticas, y todo lo que se asemeja a ellas, puesto que son las fuerzas de Dios; por eso los ángeles, al igual que los hombres justos que poseen la fuerza divina, llevan en sí mismos el gran nombre de Dios. II. De la esencia del deseo libre surge una corporalidad celeste en el fuego, como una fuerza oleaginosa, que es cuerpo o esencia del origen, donde arde el fuego y donde se produce la luminosidad o el brillo. III. Del origen y del aceite espiritual sale un aire vivo semejante a un elemento, y es también el elemento divino. IV. Del elemento sale una propiedad acuosa, pero aquí hay que entenderla sólo espiritualmente... Esa propiedad acuosa y elemental sale de la esencia del deseo libre que es consumida en el fuego; de este modo, la palabra del entendimiento, que se ha revelado ahora en el fuego, habla fuera de sí estas fuerzas poniéndolas como una esencia viviente; y de este modo se comprende el mundo angélico (*Mm* 4, 13-15).

En un ciclo un tanto revuelto de aire, agua y aceite, en los que el fuego prende, amaina y arde, surgen el enfrentamiento y la división originarios del segundo principio: una escisión del fuego en dos ánimos vivientes, amoroso uno y fiero el otro; una vida de luz, fuego suave, luminosa y radiante, y otra oscura, ácida y abrasadora. Esta inocente alquimia quiere traslucir la lógica del universo, cuyo lado negro acabamos de ver. Veamos ahora el «cielo»...

El proceso cosmogónico, en este rodar del fuego ahora, ha de encontrar la bella armonía de que goza el mundo en la multiplicidad, como aquella, libre y gozosa, que reinaba en el caos divino. La devorante fiera divina de la nada, esa ira de Dios y su reino de horrores, amansa su ardor en el agua y en el aceite, que ni envenenan ni agrían, para que su hostilidad pase ahora a la suave tensión de la belleza múltiple y variopinta. El proceso cosmogónico ha de volver a la libertad y a la fertilidad formal, lejos de ese reconcentramiento en el odio y la tiniebla, en el que Dios era quizá más puro y más íntimo en su nada, pero no el más auténtico, verdadero y verificable para sus criaturas o en ellas. Si antes nos movíamos en el encierro

del centro mismo, voluntad de nada y vacío, ahora lo hacemos en la luminosidad de las formas bellas y en la libertad de su recreo: *«die Licht-Welt oder Freudenreich, oder die wahre Gottheit»* (*Sg* 2, 29). El fuego horroroso se transforma en luz tenue y dulce, en fuego de luz que vivifica y no calcina, en el deseo amoroso y no oscuro, como aquel del que surgió primero. Así es la nueva forma (celeste, angélica) del abismo, ahora. Se trata de la quinta cualidad: la luz, el amor, el deseo-amor *(Liebe-Begierde)*; y se entiende como

> la fuerza que por mediación del fuego se manifiesta en luz, ya que el fuego proporciona al suave deseo libre esencia y cualidad, de modo que se haga divisible y móvil, que se transforme en un reino de alegrías (*Mm* 5, 5).

Es la nueva potencia de universo, positiva, liberadora, fértil, que abre el negro pozo del vacío a una infinitud gozosa, esencial, de formas bellas: un reino en que la multiplicidad del deseo vive en amor y luz. No es ya el rayo que devora el deseo calcinado, sino la luz que lo hace brillar en mil formas, liberadas de la negrura del abismo y gozosas por su emergencia sin tensiones. Todo aquello que en la eternidad es cielo, y en el tiempo, el bello cosmos ordenado. No el mundo malo y cruel, que es imagen temporal del infierno. Si se dice de otro modo (que da igual): ambos reinos de espíritus, y los dos lados del claroscuro divino que se configuran en el vacío eterno, son proyecciones ideales de este mundo notoria, decidida, definitivamente maniqueo. En la lógica de universo böhmeana esos mundos fantásticos hacen de mediaciones (espíritus mediadores) entre la nada del Dios y la materialidad del mundo. El espíritu es un bosquejo en la nada de una materialidad venidera. Un proyecto vacío en el vacío; pero, en cuanto proyecto, es ya forma y configuración (de nada). El espíritu es, así, posibilidad eterna de materia. Ése es su más claro sentido lógico, y su uso más correcto en esta trama...

Pero ¿cómo explicar este surgimiento, que nos ocupa ahora, de una nueva conformación eterna y espiritual del vacío tras la del fuego horrendo? Escuchemos a Böhme: por toda una enrevesada mitología de elementos tradicionales, de la que surgirá también definitivamente el mundo sensible, cual trasunto espacio-temporal de

esta armonía celeste, ahora, del reino de los ángeles. (Esa mitología no hace sino realzar la brillante lógica subyacente, porque en ningún caso la metáfora se adueña del sentido en este juego de hablar de «Dios» y «mundo». Recuérdese, si no, una línea, que ya citábamos, respecto a la propiedad acuosa: *«und ist doch Allhier nur Geistlich zu verstehen»* –*Mm* 4, 15–. Tendría mucha gracia, de verdad, creerse el cielo, de verdad, como una comunidad ululante de espíritus acuosos, y acuíferos, en regocijo. Pero no es el caso de Böhme ni en este ni en ningún otro ejemplo. Böhme usa de metáforas donde otros usarán de conceptos. Ambas cosas valen lo mismo como representación, nada más, pre-presentación lógica de su referencia real. La ventaja de las primeras es que son más bellas, que generan un lenguaje incomparablemente más bello. Valer, valen lo mismo, porque toda representación es lógica, y toda representación así es lenguaje: algo diferente siempre de lo real que buscan...)

Y bien, lo que «sucede» al inicio eterno del «cielo» podría ser, a grandes rasgos: cuando el deseo, como vimos, es consumido instantáneamente por el rayo, aquello suyo que no queda abismado en el vientre tenebroso, como espanto y miedo ante la luz, coagulado en horror eterno, esa deglución ígnea del rayo lo transforma en una cierta conformación acuosa en la que el propio fuego amaina. El deseo, que era la vida misma del Dios trinitario, se convierte ahora en el principio acuoso germinal del universo. El agua mitiga el ardor del fuego infernal, y hace de él la suave luz angélica y celeste; al mismo tiempo conserva en sí toda la potencialidad creadora que había en el saber divino del deseo.

> La esencia de las fuerzas divinas reposa en un agua espiritual, es decir, en el elemento sagrado del que ha nacido, como un grado más exterior aún, este mundo con cuatro elementos, y del que ha sido creado en una esencia formal (*Mm* 6, 5).

En otra agua primordial, emponzoñada ésta, ardía la tiniebla del infierno, como vimos... De modo que el agua dobla el círculo del fuego para su consistencia esencial y su disgregación en los mundos. Si con su veneno encorajina a la tiniebla en su hosquedad ardiente,

con su cualidad natural tempera la terrible potencia del rayo en luminosidad feliz. Producto de la consunción del deseo por el fuego, el agua buena vuelve a actuar sobre él a modo de aceite restaurador en límites no consuntivos. La untuosidad de su textura oleaginosa mantiene, con el fuego dulcificado, toda la posibilidad de mundos que suponía la misma vida consciente y volitiva divina en el deseo. Pero se ha dado ya un elemento eterno donde configurar las criaturas: esa agua mítica en que se perfila toda consistencia esencial. El deseo se ha hecho agua y el fuego se ha hecho luz. «Dios» ha superado su entraña terrible para convertirse en principio positivo de universo en esta curiosa alquimia celeste de la quinta cualidad, amorosa... (*Mm* 5, 1-2).

Son todas imágenes plásticas, fuerzas lógicas alquímicamente transpuestas en un contexto de explicitación racional por el que discurren libremente las diferentes gradaciones, los sentidos y los matices de una supuesta dialéctica de mundo concebida como un eterno jugar del Dios vacío consigo mismo a darse un rostro por un eterno parir(se) y devorar(se), donde se justifica todo lo que hay y lo que no hay, todo lo que nace y perece en la eternidad del juego. Esa eternidad puramente lógica y vacía es la sustancia última de «Dios» para la razón. Y su peregrinaje por los símbolos: la esencia conformada en que se va reconociendo (nunca) a través de una fenomenología inacabable. Pero es la repetición misma la que se sustenta en su vacío más allá de toda objetivación efímera, el círculo del puro sí mismo más allá de todas sus rodadas en infinitos rostros diferentes, la eternidad, la nada: eso es lo substancial en lo divino... Y en ese proceso de todo y nada que comporta el parirse y devorarse eternamente en formas de sí mismo, ahora, estamos en el momento fértil de la dispersión graduada, de la pluralidad armónica en que lo uno se abre en sus fuerzas y virtudes para su recreo eterno, una vez que el Dios se olvida de la inanidad de toda imagen suya (incapaces todas de expresarlo) y de su ira aniquiladora de ellas. Es ahora el Dios distendido, alegre, rebosante, al que le divierte su juego esencial. Lo importante es explicar ahora la vieja cuestión de la unidad (el eterno jugar) y la pluralidad (las diferentes e infinitas vueltas o figuras en que el jugar recrea el eterno círculo del deseo

de sí de la voluntad del abismo, el eterno círculo de amor de sí del sí mismo). Con el cielo ha llegado el momento en la lógica universal de la espontaneidad creadora y de su orden, de la armonía y compatibilidad de las diferentes formas que Dios va segregando de sí en sí mismo (¿de dónde y dónde, si no?), frente a la enemistad, el reconcentramiento y basteza del instante lógico infernal. Se trata de la armonía paradigmática del reino celeste en una suprema ordenación feliz, modélica para aquella de la que goza en el espacio y el tiempo el bello cosmos sensible. El «cielo» es una comunidad perfecta de espíritus bienaventurados, cohesionada hasta el límite por el mutuo deseo amoroso en que viven las criaturas felices de Dios, sabiéndose todas Él mismo. Su deseo hace que unas a otras se gusten, huelan, toquen, oigan, vean, en una perfecta conjunción bienaventurada, introduciéndose unas en otras en abrazo total y perfecto, recordando y recuperando su origen uno en la unidad primera del deseo. En palabras mismas de Böhme:

> Cuando las fuerzas de la palabra o el entendimiento eterno, por mediación del eterno fuego-espíritu, se manifiestan en la luz eterna de la majestad, de modo que cada una de las fuerzas o propiedades se manifiesta en sí misma y se introduce en una esencia táctil, gustativa, oliente, auditiva, visual, cosa que sucede por el fuego, en el que todo se vuelve espiritual y vivo, entonces una propiedad se introduce en otra, puesto que todas proceden de una al haber surgido todas del deseo libre. Por eso también en todas está el mismo deseo, y todas sin excepción vuelven a desear entrar en el mismo deseo, en lo uno: mutuamente se sienten unas a otras en su sagrada conjunción, cuando una gusta, huele, toca, oye y ve a la otra en la esencia, y en ello está el auténtico reino divino de alegrías, así como la vida creciente de este mundo, tal como puede entenderse en las siete propiedades y en el símil de la fuerza y luz del sol (*Mm* 5, 4).

Resulta hasta conmovedor este esfuerzo expresivo por dejar clara la intención ordenadora, fundante, estructural, con que se entiende este principio dialéctico positivo del «cielo» y su cualidad más significada en principio: el deseo amoroso, responsable del orden esencial que constituye íntimamente el aparato formal de cielo

y tierra. La lógica interna que anima sus construcciones es este amor-deseo, o lo que Böhme llama también «el gusto delicado del amor», su sabor exquisito, que aviva el deseo de un íntimo encuentro en que ejercitarse, de una íntima reunificación en que gozar de la unidad primera. Unidad entre los múltiples que Böhme describe inimitablemente como un *«Ineinander-Eingehen, Ineinander-Inqualiren»* (*Mm* 5, 12): un introducirse, informarse, cualificarse mutuos, un rebosarse de uno en otro. He ahí todo lo que llega a dar de sí lógicamente en nuestro autor un concepto tan melifluo en la tradición como el de «comunidad de los santos». El deseo amoroso conforma y perfila en armonía lo distinto en la indistinción primera del deseo libre: todo para darse un objeto identificable en cada caso, que promueva el ejercicio incesante que lo define. Por esta misma razón el deseo oscuro engullía toda forma ya surgida, y la va engullendo también eternamente. Pero este deseo celeste, ahora, goza en la multiplicidad de formas, liberadas de la nada, en que ha despertado el abismo divino a la luz amable. Él mismo las hace surgir, por su anhelo de ellas, del espíritu que dejó el fuego, donde se hicieron posibles. Este «amor anhelante» (*Mm* 5, 6) configura en diferencia y multiplicidad la fuerza unitaria y caótica del querer/saber divino de sí (o de universo), dándose al hacerlo objetos para su acción. Este principio lógico por el que la voluntad eterna crea símbolos de sí misma y se recrea en la evanescencia de cada uno, mientras que es capaz de acallar su deseo oscuro y voraz de nada y aniquilación, es lo que se llama «cielo». Su ejercicio efectivo en el tiempo es el universo material. En él alternan incesantemente «cielo» e «infierno», principios de vida y muerte, bien y mal, orden y desorden, principios eternos de una lógica eterna, la del deseo y saber de sí del sí mismo, en la que toma sentido su peregrinaje en formas y el aparecer y perecer de cada una: su momento evanescente en la esencia de Dios.

Todo espíritu desea esencia de acuerdo a su igualdad. Pero ahora no surge del fuego más que Un espíritu (que es un entendimiento espiritual, la manifestación de la voluntad del abismo o de Dios), que vuelve a captarse en el deseo-amor, conformándose en las propiedades de las fuerzas... Pero lo captado en el deseo-amor, donde los deseos vuelven a coagular las

fuerzas y a introducirlas en formas, como en un espíritu substancial donde las fuerzas pueden moverse audiblemente, esto es ahora el entendimiento natural y creado que estaba en la palabra... Este sonido del oír, ver, tocar, gustar y oler es la auténtica vida intelectual: puesto que así como una fuerza se introduce en otra, así siente a la otra en el sonido, cuando se penetran mutuamente, y así despierta una a la otra y conoce una a la otra. En ese conocimiento reposa el verdadero entendimiento, que no tiene número, medida ni fundamento, al estilo de la sabiduría eterna, como el uno, que es todo. Por eso una voluntad aislada puede nutrirse de ese manantial, en tanto tenga la luz divina, y contemplar la infinitud; a partir de tal contemplación ha escrito esta pluma (*Mm* 5, 12-15).

(Hermosas palabras que recogeremos también más tarde, cuando tratemos de analizar puntualmente los criterios fundacionales del lenguaje y de la epistemología en el zapatero, pero que he querido citar ya ahora en su contexto real.) Con el sonido *(Schall, Hall, Wort)* estamos en la sexta de las cualidades, que aparece aquí como la imagen más propia para aludir a esa armonía bienaventurada en que viven los espíritus buenos y claros, y de la que participan en el tiempo los humanos y la belleza regulada de su cosmos. Es la música celestial, el coro angélico, casi silencioso en su dulzura, que contrasta con el alboroto de nuestra charla.

En la luz de Dios, que se llama reino celestial, el sonido es enteramente suave, dulce y sutil, frente a nuestra rudeza exterior en nuestro rugir y hablar, incluso en nuestro tocar y cantar; es semejante al silencio, como si el ánimo musicara sólo en sí mismo como en un reino de alegrías, y oyera interiormente un tono amable y dulce, y no oyera ni comprendiera nada exteriormente: pues en la esencia de la luz todo es sutil, de modo semejante a como los pensamientos se armonizan mutuamente; en el reino de la gloria se usa realmente un tono y un habla discernibles intelectualmente, que los ángeles oyen, aunque según la propiedad de su mundo (*Mm* 5, 19).

Esta armonía tonal es la nueva forma en que el abismo se recoge ahora en un mundo celeste en el que aquélla comparte con la luz

o el amor la regencia. Si el amor o la luz era el principio de unificación y armonía, el sonido representa su hecho glorioso en la eternidad: un acopio paradigmático de energía en la naturaleza eterna para que todo espíritu armónico (lenguaje, conocimiento, legaliformidad natural) florezca en el tiempo.

Como una de las siete cualidades, el sonido es algo esencial a Dios y al universo, y así hay que tomarlo: como un patrón de posibilidad de mundo o como una forma eterna de la revelación de Dios. En todo caso, siempre una fuerza configuradora y fundante, una forma de formas, una forma en la eternidad de formas en el tiempo. Eso es lo que significa cada una de las siete cualidades en la estructura metafísica y lógica del universo. En este caso, esa función general en la dialéctica de mundo se especifica para la sexta cualidad del sonido en una posibilitación de vida y conocimiento (lenguaje) en la multiplicidad, como apuntamos. Porque lo que verdaderamente se aprehende en este universal son, que producen todas las criaturas y en el que todas se abren a todas y entran en todas, es el bullicio del vivir mismo y la comprensión de la más perfecta unidad en la más sutil diferencia: *«der Lebens-Schall oder Verstand aller Unterschiedlichkeit»* (*Mm* 5, 17). Armónica polifonía celeste, que imita el espíritu humano y toda regularidad natural en el acontecer temporal del mundo.

4. El círculo del tiempo, en el que el abismo se da definitivamente una envoltura o esencia. El universo exterior y el hombre

A media luz, entre luz y tinieblas, entre espíritus buenos y malos y sus mundos eternos, entre su ánimo de amor y su ánimo acre, Dios va a darse ahora otro comienzo, se va a hacer otro principio, en el espacio y en el tiempo. Ese «ahora» comienza ahora a tener un ámbito preciso de sentido... Sigue la misma lógica de enfrentamiento y oposición por la que el abismo despertó de su quietud eterna a la voluntad pura, al deseo libre, al deseo oscuro, al deseo amoroso... y a la multiplicidad cualitativa que comporta el ejercicio creador de

ese querer definitorio y, por eso mismo, irrefrenable. Ahora, decididamente, ese proceso de deseo y formas, hasta ahora eterno, se coloca en el espacio y el tiempo, para que Dios goce de sí en una sensibilidad material y en un cuerpo, para que su esencia se cumpla hasta el final de ese camino que inició eternamente desde el vacío abismo de su nada. El universo material cumple el proceso teocosmogónico y su dialéctica, y soporta todo su sentido, seguramente porque, para justificar de algún modo, en una determinada racionalidad, este mundo, se han levantado, en este caso y siempre, todos los demás y su dialéctica divina. Recordemos ésta una vez más, al final, cuando sus momentos enemigos se han configurado ya en los dos reinos eternos, de cuya unión saldrá este mundo. Ella es lo especulativamente importante, más que su fenomenología colorista, y lo que Böhme legó, por encima de todo, a la posteridad filosófica.

Así habla la razón: ¿Por qué es bueno o provechoso que junto al bien haya de existir un mal? *Respuesta*: Lo malo o repelente causa lo bueno, la voluntad, de modo que ésta vuelve a tender hacia su origen, hacia Dios, y el bien, la voluntad buena, se hace deseante: pues una cosa que en sí misma sólo es buena y no tiene pena alguna no desea nada, ya que no conoce en sí ni ante sí nada mejor que pudiera anhelar. – Así pues, nosotros podemos también filosofar acerca de la voluntad única de Dios y decir que él no puede desear nada en sí mismo, ya que nada tiene en sí o ante sí que le pudiera dar algo: por eso sale de sí a una divisibilidad, a *centra*, surgiendo a causa de ello una contrariedad en el flujo, en el eflujo, de modo que el bien se hace sensible, efectivo y volitivo en el mal, al quererse separar del mal y volver a entrar en la única voluntad de Dios. – Pero, puesto que el flujo de la única, eterna voluntad de Dios sale siempre de sí a su revelación, también fluye en ese flujo el bien, como fuerza divina proveniente del eterno uno que es, y lo acompaña hasta dentro de la divisibilidad y de los *centra*. – *Así* es como el incesante flujo de la voluntad causa en sí, con su movimiento, el bien, al añorar éste nuevamente la quietud y desear volver a penetrar en el uno eterno; y en tal penetración en sí mismo, el uno se hace móvil y deseoso; y en tal operación estriba la sensibilidad, el conocimiento y la volición. – Dios, en tanto en cuanto se llama Dios, no puede querer otra cosa que sí

mismo: pues no tiene nada ante o tras sí que pueda querer; de modo que si quiere algo, es algo fluido de él, y es una réplica de sí mismo en la que la voluntad eterna quiere en su algo: pero si el algo fuera sólo uno, la voluntad no tendría en él tránsito alguno; y por eso la voluntad abismal se ha dividido en principios y se ha engastado en esencia, de modo que pueda actuar en algo, tal como sucede en el alma del hombre, que es un símil de esto. – Si el alma no fluyera ella misma de sí misma, no tendría sentidos; y si no tuviera sentidos, tampoco tendría conocimiento de sí misma, ni de ninguna otra cosa tampoco, ni podría llevar a cabo tránsito o acción ninguna: pero el eflujo sensible del alma (que es una réplica del alma, en la que el alma se siente) hace al alma volitiva o deseante, de modo que el alma introduce los sentidos en algo, como en un *centrum* de una yoidad, en el que el alma actúa con los sentidos y, en la actuación con los sentidos, se manifiesta y contempla a sí misma. – Así que si en estos *centra* de los sentidos en la réplica del alma no hubiera *contrarium* alguno, todos los *centra* de los sentidos fluidos serían sólo uno, y en todos los *centra* de los sentidos sólo habría una única voluntad que siempre haría una sola cosa: pero entonces ¿cómo podrían reconocerse y ponerse en figuras las maravillas y fuerzas de la sabiduría divina por medio del alma (que es una figura de la revelación divina)? (*Weg* 6, 1, 13-19).

Todo resulta claro ya en estas palabras de diciembre de 1622. Incluso, como decíamos, el montaje entero de la construcción lógico-metafísica y la dependencia de todo su sentido respecto a los datos de este mundo y del yo racional. El universo eterno y su directriz mística tienen todos los visos de una trasposición lógica de éste, de un intento de justificar los eventos de un mundo donde reina obviamente la multiplicidad, existen el mal y el bien, y una estructura cognoscitiva humana que se entiende (auto)conciencialmente. Sucede que la peculiaridad del pensar y de su lógica optimiza estos datos, trasponiéndolos a algo que llama su «posibilidad», y los hace eternos, modélicos, en lo «divino». Cuando uno vuelve luego su mirada al mundo en que andamos, éste, naturalmente, palidece como un fantasma: mera figura o símbolo del ideal lógico, simple criatura del Dios... Así es el círculo perenne del pensar. Y el que así se produzca y siquiera lo haga: el único hecho misterioso, como ya he-

mos repetido. Lo demás está claro, demasiado claro. Quien de verdad se muestra y revela en todo es la «razón», su peculiaridad discursiva y su inquietante *facto.* (A sí misma se revela, ¿a quién, si no?) ¿Qué, si no?

«Und darum hat sich der ungrundliche Wille in Anfänge geschieden und in Wesen eingefasset...» Para perpetuarse, la voluntad, de algún modo, hubo de objetivar su propia nada, por dar pábulo a su ímpetu; fue aquel originario hacer pie en su propio abismo, que inició su inverosímil despliegue formal de nada y en la nada. Ahora estamos en el tercer y definitivo principio del tiempo, en el que el deseo inicia un círculo de autoapropiación cuya cualidad más representativa, entre las otras, es la séptima de ellas: la de «cuerpo», «esencia» o «habitáculo» *(Gehäuse).* El mundo visible y exterior significa un nuevo rodar del eterno juego del Dios de aprehenderse en el círculo de sí mismo (¿dónde, si no?). Y en este nuevo rodar del tiempo caminan juntos ya los dos mundos eternos del segundo principio, y, parejamente, los dos aspectos de la sustancia divina misma del primero: el deseo libre y el oscuro. Ese deseo escindido entre la libertad del puro ímpetu de querer querer querer... (nada) y la avidez del quererse en algo, en formas constrictoras de la vacuidad del sí mismo (pura voluntad vacía del vacío), ese deseo escindido es el principio en Dios mismo del dualismo enemigo que pretende animar esta concepción dialéctica de una supuesta lógica universal. Cielo e infierno son ya configuraciones suyas, y, en cuanto tales, son, en la eternidad, el comienzo efectivo del universo creado. Y el mundo exterior y visible es, en el tiempo y en la materialidad acogedora, el objetivo final de todo ese ingenioso esfuerzo lógico explicativo, con dioses y mundos, en el que se aúna todo momento anterior en una armonía difícil y tensa, que modélicamente muestra el corazón del hombre, centro suyo. Pero antes de llevar hasta el final este proceso de mundo recojamos una vez más los pasos dados.

Desde la perspectiva sonora de la sexta cualidad en la bienaventurada armonía celeste, en que acabamos, el juego de las seis cualidades o propiedades ya analizadas resulta así:

Ahora bien, tampoco habría tono alguno sin una conformación, por eso todas las formas pertenecen al sonido: 1. El deseo produce dureza. 2. El pincho mueve. 3. El miedo lo conforma en esencia para la diferencia. 4. El fuego, en su consumir, transforma en un espíritu o tono la rudeza de la primera esencia conformada. 5. El deseo-amor, en su blandura y suavidad, vuelve a conformar ese espíritu o tono, haciendo de él un sonido de acuerdo con las fuerzas. 6. Y lo formado o conformado es el sonido de vida o entendimiento de toda diferenciación (*Mm* 5, 17).

He ahí el juego, hasta ahora, de las formas, conformaciones, captaciones, figuras, cualidades, propiedades... de este rosario fantasmal de la esencia divina que va a concluir radicalmente en la materialidad de un cuerpo. Hay otros modos de expresar lo mismo (*Mm* 6, 14 y s.; *Cl* 38 y s.; *Sg* 14; por ejemplo), porque el pensamiento de Böhme surge libre siempre y libre se manifiesta, de modo que, como hemos dicho, hay diferentes acepciones y sentidos para los mismos términos, y sólo en un momento determinado del proceso dialéctico, como ahora desde el sonido, pongamos por caso, pueden delimitarse, si interesa, con cierta garantía. Aunque lo importante, repito, es el tremendo impulso lógico que anima el proceso; la sin par riqueza de alusiones en derredor de esa fuerte osamenta es simple imaginería de época, ingeniería teosófica.

Todo ello resulta de un enorme esfuerzo lógico por salir del supuesto círculo primero del abismo de la nada del sí mismo a una multiplicidad tan variopinta como esta de la que obviamente gozamos en este universo sensible; por salir de la unidad a la pluralidad, de la identidad a la diferencia, como siempre, pero sin abandonar jamás, por imposible, el eterno e infinito círculo del sí mismo, del solo, del absoluto, del vacío abismo que ha de ser «Dios» para serlo todo (y nada); de la nada divina, único recurso lógico de la posibilidad de todo. La trama de este proceso absurdo de salir de donde no hay salida es la doctrina de las cualidades, que, como patrones de mundo en la posibilidad, como espíritus del Dios (en tanto «espíritu» significa siempre para Böhme algo poderoso, activo), como principios básicos de la planificación de universo en la naturaleza eterna, marcan los hitos de la única salida imaginada, que (no) hay:

de la posibilidad a la realidad, del Dios al mundo, de la nada al todo... Siendo «posibilidad», «Dios», «nada», etc. el supuesto rostro oculto de lo real que vemos, instancias lógicas nada más (¿qué, si no, si no las vemos?) para justificar lo visible desde los inevitables condicionamientos de nuestra razón a un cierto nivel de generalidad en el planteamiento de las cosas. No hace falta insistir en este conocido oscuro origen de lo absoluto en la fatal manía de pensar más allá de lo pensable. Lo único oscuro, extraño e inquietante, repetimos, no es el señuelo de las ficciones suprarreales, sino el propio hecho de que la razón se pierda en tales sinrazones y sea capaz de hacerlo, el simple *facto* de su lógica autofágica, y su conciencia de ello. Sólo la razón es responsable del misterio, sólo ella lo imagina: lo único misterioso es que lo haga... Su falta de fundamento, su *status* especialísimo entre los hechos del mundo en su concepción ordinaria.

Escribe Böhme hablando de la trinidad divina:

Este espíritu triple es una esencia única, y, dado que no es esencia alguna, sino el entendimiento eterno, (es) un estado original del yo, y, sin embargo, también el eterno ocultarse; al igual que el entendimiento del hombre no es captable ni está en tiempo y lugar, sino que él mismo es su captación y morada (*Mm* 1, 5).

«Ist selber seine Fasslichkeit und Sitz...» Ese hecho del pensar es lo inquietante, y el que pueda poblar ese vacío del sí mismo de infinitas imágenes de sí mismo: «Dios», «cielo», «infierno»... configuraciones todas del vacío bajo una inevitable estructura racional. ¡El misterio no es más que un espejo! (*Sg* 2, 30). En este caso citado, aunque entendamos el «yo» con los matices efectivos del *Ichts* böhmeano, contrario al *Nichts*, como una concreción esencial del misterio en algo determinado, en una criatura determinada, los tonos subjetivos y autoconscientes de la explicación trinitaria son inequívocos. En efecto: el espíritu triple divino ha de ser esencia porque ha de constituir «algo» identificable como uno, y no puede ser esencia porque aún es «nada», mero saber, entendimiento, posibilidad de todo. ¿Qué es, entonces?: origen, estado originario, posibili-

dad de lo que va a ser real en un algo concreto, en un yo; y, a la vez, como corresponde por otro lado a lo que (sólo) es posible, ocultamiento en esa posibilidad eterna de lo que aún no se ha manifestado en configuración dada. Todo sucede como sucede con y en la razón humana. En ella, porque ahí las cosas son y no son, como allá. Con ella, porque ella tampoco es esencia y lo es, porque no es configurable ni está en el espacio y el tiempo; ella misma es su configuración y su aposento: ella misma se llena de esencia en sus infinitas vueltas a sí misma en cada una de sus imágenes segregadas; y se llena de esencia en el vacío de ese círculo sin tiempo ni lugar del sí mismo, se da incesantemente algo en esa nada suya sin salida. ¿Cómo es ello posible? El hecho de que así sea, de que siquiera sea como es (¿cómo va a ser, si no, si es así?), es lo misterioso. No esas grandes palabras de Dios, cielo, infierno o tierra, que son meros reflejos de ella misma en sí misma. ¿Qué otro espejo misterioso, o misterio especular, puede haber, sino el que «pueda» haberlos? Y de ello sólo es responsable la razón, la única que los «sabe» tales. El nudo hecho de la razón es lo misterioso; todo lo demás: la feria de sus vanidades, su espectáculo ante sí misma.

Porque sin esa misteriosa dehiscencia especular al infinito, en la que el sí mismo se hace incesantemente comienzo o principio de sí mismo en la diferenciación figurativa, todo es lo que es: nada, la «nada eterna», que se hace «vida eterna» por esa «primera voluntad de la calma nada», por la que todo surge de ella misma, buscándose a sí en sí misma, desde sí misma, y encontrándose en algo en su nada. He ahí, remedando a Böhme, el inverosímil proceso de universo, el gran misterio de la lógica esencial «divina»: *«die Fassung des ewigen Nichts in Etwas...»* (*Cl* XIV; *Sg* 2, 14-29). Esos incesantes principios de esa inverosímil constricción a formas o partos en formas se tipifican en tres principios modélicos, como sabemos, a modo de grandes rodadas del rodar eterno en el que Dios juega consigo mismo un juego interminable de amor y muerte, como sabemos. No hace falta encarecer la importancia programática en Böhme de la doctrina de los tres principios, junto a la de las siete cualidades. Si éstas son los patrones, en la posibilidad, de la construcción del mundo, formas de formas, aquéllos significan el triple inicio de su peregrinar, y su raigambre, en la fantástica historia de los orígenes, tres vueltas hacia el exterior del círculo de lo uno o del sí mismo: en la nada, la eternidad y el tiempo, o en Dios, los espíritus y el hombre. Los principios delimitan los tres niveles metafísicos de funcionamiento categorial o cualitativo: lo divino, lo espiritual y lo material, o sus tres niveles lógicos: la nada, lo posible y lo real. Aunque, como ya insinuamos, habría mucho que discutir sobre el uso del término «principio» en Böhme, cosa que gustosamente dejamos para ocasión más académica y más engolado placer. Aquí, por múltiples razones que no vienen al caso, lo interpretamos así como lo hacemos, en la creencia, naturalmente, de que la corrección nos asiste.

Pero lo que importa ahora es el tercer principio, comienzo, fundamento, arraigo de esencia o cualidades, raigambre suya decíamos, del mundo visible y externo: esa introducción divina en formas temporales, materiales, corporales, sensibles, ese paso de la eternidad al tiempo, del espíritu a la materia, de lo posible a lo real, de lo invisible a lo visible: del misterio, en fin, a sus aposentos simbólicos. Este mundo tiene sus estructuras lógicas y metafísicas, de posibilidad, en los principios anteriores, que él asume tensamente en el tiempo. Porque es, en efecto, la armonía de que goza paradigmáticamente el libre deseo divino y el reino feliz de los ángeles la que constituye también la cosmicidad y ordenación de éste; y es la enemiga feroz, huraña, oscura, miedosa, del deseo divino constrictor de formas y del reino infernal, modélicamente, la que conforma asimismo la negatividad de éste. Suponer que al mundo visible lo habita el misterio desencadenó esta explicitación en principios y cualidades, en la que uno se propone nada menos que discriminar al Dios en ese su horrible oficio de grávida eterna y eterna parturienta: *«ewige Gebärerin, ewige Mutter aller Wesen»* (*Sg* 3, 35). Y ya en ese parto o nacimiento divino, eterno e infundado (*Sg* 3, 30), es decir, que se produce en la nada de la nada eternamente, los tres principios significarían los hitos fundamentales en la ordenación de sus fantásticos engendros. Es un modo de hablar y de entender la historia imposible de los orígenes.

Por presentar de algún modo la relatividad del campo de uso y de sentido de «principio» vayan, finalmente, dos citas divergentes.

Una, hablando del «otro principio» que surge de la consunción del fuego:

> Porque el primer principio es el de Dios, quien desde el abismo se introduce en fundamento para su contemplación. Pero el nuevo principio que surge del consumir es un principio espiritual y produce tres mundos: 1. En primer lugar, el oscuro mundo de fuego en calor y frío, toda una bastedad sin esencia. 2. El otro mundo es el mundo espiritual, luminoso o angélico. 3. Y el tercero tuvo su principio con el principio del tiempo. Cuando Dios movió los dos mundos interiores, creó y parió de ahí en una forma de un tiempo este mundo visible externo (*Mm* 4, 12).

La otra es más simple y remite al uso ordinario de «principio» (sobre todo en latín) en Böhme, equiparándolo a «mundo»:

> El mundo visible es el tercer *principium*, como tercer fundamento o comienzo: ha sido exhalado del fundamento interior, es decir, de los dos primeros, y puesto en un tipo y en una forma de creatura (*Cl* 127).

Según esto último, los tres principios equivalen a los tres mundos: «*drei Principia oder Welten*» (*Mm* 6, 13). Yo prefiero seguir libremente la insinuación de la primera cita: es una acepción más bella y más profunda. Porque no cabe duda, al menos, de que infierno y cielo, «los dos primeros», son «*zwey Principia in eineim Einigen Urstand*» (*Mp* 5, 3). Ese *Urstand* sería nuestro primer principio... Y, de todos modos, ya hemos insistido en numerosas ocasiones sobre la complejidad real del asunto.

Así que en esta escisión entre eternidad y tiempo, en la que surge el mundo visible, se coloca el tercer principio. Eso sí está claro. Por él o en él el vacío abismo se da un cuerpo, se vuelve o vuelca en uno, para gozar de sí definitivamente en la materialidad, el cambio, en la sensibilidad más llana, y en la diferencia y multiplicidad más colorista. La voluntad del abismo se persigue ahora en el espacio y el tiempo como últimas ocurrencias para ese eterno jugar consigo

mismo a revelarse. Como decíamos, este tercer círculo justifica el proceso entero y su montaje.

> *Ahora habla la razón*: ¿Con qué fin ha llevado a cabo el creador tal revelación? *Respuesta*: No hay otro motivo sino que el mundo espiritual se introduzca así en una forma figurativa visible, que las fuerzas interiores se tornen figurativas y formales. Si esto sucediera, la esencia espiritual habría de introducirse en un fundamento material en el que formarse y configurarse, y habría de darse tal división, de modo que lo dividido volviera siempre a anhelar su fundamento primero, como lo interior anhela lo exterior, y lo exterior lo interior (*Cl* 105).

El dualismo dialéctico se plantea ahora en esos términos: todo lo anterior, junto con sus contradicciones internas, que también repercuten en este nuevo plano, representa además un bloque eterno, espiritual, posible, invisible, misterioso... interior, frente a este mundo del tiempo, de la materia, de lo fáctico, visible, patente... exterior. Es el repliegue más craso de la unidad primera.

Dios nos necesita para amarse a sí mismo y ser en ese amor: también a nosotros y a nuestro mundo, como desde la eternidad necesitó a demonios, a ángeles y sus mundos. Dios necesita un cuerpo para cumplir esa esencia. (Todo, naturalmente, en la infinitud imposible, inacabable, circular, del proceso...) Necesita de nuestro rostro y de la faz del orbe para contemplarse y ser en ello. Su juego ha de llegar hasta la sensibilidad más corpórea, simplemente porque ésta existe; y para ello necesita manos, ojos... órganos, en una serie ilimitada que justifique absolutamente cualquier hecho del mundo, cualquiera, simplemente porque existe. Para ello se ha construido esta dialéctica universal que encadena al mismo «Dios» como última, primera, simple voluntad suya en el definitivo vacío del puro, eterno deseo. Porque el mundo, las cosas, los hombres sobre todo, somos lógicamente nada más que modos en que Dios se contempla y es en ello; todo, cualquier cosa, es nada menos que ese Dios, en tanto un punto de su infinita esencia y de su eterno despliegue en el juego de los tres mundos. Esa infinitud, esa eternidad, el círculo del sí mismo y la unidad definitiva vacían de sentido cual-

quier creencia filosófica. Panteísmo o panenteísmo, ¿qué más da en esta extrema reducción lógica del todo y la nada? Recordemos:

> La voluntad quiere ser algo, pero no tiene nada de lo que hacerse algo; de modo que se lleva hasta una aceptación de sí misma, se imprime y recoge a sí misma en un algo; pero el algo es nada, sólo un hambre magnética aguda... (*Cl* 3, 8; cfr. *Mp* 1).

El puro deseo, el puro juego, la lógica pura que define al «Dios» más recóndito «voluntad-del-abismo». La lógica del «Dios», del «todo» y de la «nada» devora en su círculo cualquier dogma filosófico...

Y ese círculo, la eternidad y la infinitud del proceso del deseo, su vacuidad y su nada, no tienen que ver en absoluto con el tiempo y sus formas, ni a favor ni en contra; pueden subsistir en él y en ellas porque son algo meramente lógico. Por eso el paso que supone el tercer principio, o el paso de un principio a otro en general, no tienen esa localización en lo homogéneo y gradual que parecen indicar las palabras. Son saltos al vacío, en el vacío, desde el vacío, saltos eternos e infinitos, en la eternidad, en la infinitud o en la nada. Es difícil entender el sentido de un «comienzo eterno», si lo tiene, pero con un poco de empeño pueden imaginarse sus alusiones. Es más: en la eternidad definitoria del Dios no tendría sentido otro comienzo que ése, incluso para el tiempo. ¿Cuándo comienza algo allí donde el «cuándo» no tiene sentido alguno? ¿Es el tiempo temporal? Puede ser temporal eternamente... La eternidad y la infinitud diluyen cualquier configuración suya en su proceso eterno e infinito, que no es proceso alguno, sino un eterno e infinito salto en sí del sí mismo, por decirlo de algún modo a la manera de esta razón que piensa. Sin tiempo y sin espacio el todo y la nada son indiferenciables. Etc. Etc. Etc. Por eso todos los círculos y principios son también uno solo, y persisten todos, sin tiempo, aun en cada instante del tiempo. Porque el tiempo no es más que una forma más que se da eternamente (¿cuándo, si no?) el abismo.

Una forma más, en efecto, en la que el abismo se introduce en un comienzo, como todos los demás, de nada sino en sí mismo; en un salto, como todos los demás, que no lleva a parte alguna sino a sí mismo.

Así que todo hace suponer que nunca hay nada más que esa acción originaria por la que el abismo «se pone», «se introduce», «se configura», «se capta»... en una forma, ciertamente, pero forma de sí mismo en cada caso, que pasa y permanece eternamente por y en el vacío infinito de esa acción perpetua. La forma es irrelevante en cuanto algo más que modalidad de acción en ese proceso eterno e infinito: no surge más que como modulación, tonalidad, espesamiento, sombra, diferencia del deseo en sí mismo, para seguir queriendo otra forma y otra... eterna e infinitamente en sí mismo, de sí mismo. (¿Pero qué proceso es éste, y qué diferenciación la suya en principios, cualidades y formas concretas?) Parece lógico que el deseo, por cumplir no más que su definición y su esencia, sólo se desee a sí mismo. En otro caso, dejaría de existir, identificado con alguno de sus pretendidos objetos. Parece, pues, que el deseo es deseo de sí mismo realmente, deseo-deseo purísimo, que crea sus objetos en sí mismo como conformaciones de su propio impulso, y nada más. Sobre todo si en el principio era el deseo, y nada más, la pura voluntad de la nada... En el principio y siempre (que da igual) sólo existe la acción, la más radical, generalísima y modélica, la acción sin más: el deseo. Vistas las cosas así, desde esta lógica del pensar humano en que él mismo establece su monarquía como ejemplar universalmente: el proceso de ideas, generado, medido y censurado autoconscientemente, no parece que en el fondo de cada cosa haya más que una modalidad de esa acción originaria. Cada forma (cosa) es una forma de acción en el vacío infinito de la acción eterna que define el ser del Dios-abismal-deseo (en-sí-de-sí-mismo). Y, al nivel de la formalidad o creaturalidad o categorialidad suprema (la de «principio», más allá de la de «cualidad» y de la de «cosa» o forma concreta) en esta especulación, el «tiempo» y su «mundo», en general, no son más, como decíamos, que una forma más de la eternidad del deseo de sí de la voluntad originaria del abismo. Su elevada dignidad ontológica o lógica (que da igual a estos niveles) corre pareja, para la razón, a su elevada vacuidad propiamente formal, es decir, a su elevada generalidad simbólica... Pero acerquémonos en concreto al campo de variabilidad de este «principio».

Por un espectacular juego alquímico entre cualidades, elementos y sentidos (que no viene al caso), este mundo va apareciendo del discurso de Böhme o del seno de Dios, como cajón, cáscara, receptáculo, recipiente, cuerpo o esencia de la voluntad del vacío y de la nada, que ha llevado su abismo ahora hasta la configuración material. Sólo para insinuar tal juego citemos estas palabras:

> En todas las cosas se encuentran esas siete propiedades, y quien lo niegue no tiene entendimiento alguno. Esas siete propiedades producen en el mundo interior el elemento sagrado, es decir, la existencia y la vida natural y sagrada; pero en este mundo exterior el elemento único se divide en cuatro propiedades manifiestas, o en cuatro elementos, pero como eso sigue siendo aún algo único se divide en las cuatro fuentes manantiales, en fuego, aire, agua y tierra. Del fuego proviene el aire, y del aire el agua, y del agua la tierra, o bien una esencia terrena; y sólo son, por tanto, una manifestación del único elemento interior, y están ante él como un humo o vapor encendido: así pues, tampoco los astros todos son otra cosa que fuerzas exhaladas desde el ígneo mundo interior, oscuro y luminoso, desde el gran ánimo de la revelación divina, y sólo son un modelo configurado, en el que el gran ánimo de la revelación divina se contempla en un tiempo y juega consigo mismo (*Mm* 7, 18-19).

Así que el mundo externo con su cielo estelar surge como un mero vapor o un humo exhalado de los mundos interiores y de su elemento primordial: el agua o el fuego sagrados, o aquel juego de agua y fuego por el que los espíritus surgieron del rayo (*Mm* 6, 5 y s.; *Sg* 6). Ese juego terrible de cuyas pavesas se levantaron los espíritus negros y los claros, juego de amor e ira, dejó un humo, un vapor, una niebla, que recubrió sus engendros eternos, y en el que, de algún modo, éstos y la voluntad originaria del vacío se perfilan. Eso es el universo mundo visible, hálito del invisible y figura de su misterio, instrumento o exterioridad (en el espacio y el tiempo, que no son más que formas de sí mismo) de su acción, revelación suya: *«ein Gehäuse und Werckzeug der innern geistlichen Welt, welche darinnen verborgen ist, und durch die äussere Welt wircket, und sich also mit in Bildungen einführet»* (*Cl* 115). Todo lo que signifique materialidad

acogedora y simbólica, cuerpo o esencia identificable en el espacio y el tiempo, constituye la séptima y última de las cualidades, distintiva primordialmente, así y ahora, de este mundo...

Aunque ya sabemos que las cualidades todas están en toda y constituyen toda criatura. Así, por ejemplo, los ángeles y demonios poseen también una «esencia» identificable formalmente; son ya «algo», como decíamos, aunque no sea en el espacio y en el tiempo; cierta «corporeidad», que no material necesariamente, cierto espesamiento en el vacío, necesita cualquier configuración del abismo, también las espirituales y eternas, como sabemos. El que la séptima cualidad, pues, opere modélicamente en el espacio y el tiempo, como materiales óptimos de corporeidad y esencialidad, no la remite exclusivamente a este mundo; hay que pensar que todas las cualidades pertenecen y constituyen juntas la *ewige Natur*, en la que, a su vez, se constituyen los tres mundos, precisamente, por el juego, en la posibilidad, entre todas ellas (*Mm* 6, 13; 7, 17; etc.). («Formas de formas» las llamábamos... Apuntemos esa relación explicativa: así como el recinto de potencialidad lógico-ontológica que significan los principios es «Dios mismo», el que significan las cualidades es la «naturaleza eterna», modelo, en la posibilidad, de los mundos, y el que significan las formas concretas son los «tres mundos» creados.) ¿Qué es la «naturaleza eterna»? Bueno, todo es «Dios», según en qué momento de esta especulación teocosmogónica; pero lo que sí podemos asegurar en éste es que la naturaleza eterna no es más que el juego en la posibilidad de las cualidades: un aspecto fundamental de la lógica divina del mundo. Las palabras que siguen describen perfectamente la séptima de las cualidades en su papel en ese juego eterno:

> La séptima propiedad es la esencia, como *subjectum* o habitáculo de las otras seis, en el que todas son esenciales, como el alma con el cuerpo... en la séptima están todas las propiedades en el *temperamentum*, como en una única esencia: al igual que todas ellas surgen de la unidad, todas vuelven a un fundamento, y aunque actúen en diferentes modos y propiedades, siempre son una esencia única (*Cl* 73).

Este mundo encierra todos los demás en el tiempo, corporifica

en la materia todo aspecto de la lógica eterna en la que Dios se busca a sí mismo, ofrece una réplica tangible y ordenada, una esencia, un cuerpo, al ser de Dios, tanto en general como en cada una de sus cosas. En ese sentido la séptima cualidad es la que los distingue primordialmente. Tanto en general como en cada una de sus cosas, como objetivo final de todo el proceso cosmogónico además, a este mundo lo distingue esa materialidad acogedora de que hablábamos, esa rotunda ordenación o unidad en la compacta textura de un cuerpo, una cosmicidad realmente efectiva en el espacio y el tiempo. Este mundo ofrece un cuerpo o una esencia al deseo de Dios de sí mismo, lo realiza en el espacio y el tiempo. Como objetivo final de la creación, en el que se identifique todo el proceso en una supuesta exterioridad ordenada, este mundo es en el tiempo el mismo foco de deseo que la séptima cualidad en la lógica de la naturaleza eterna: *«ein Wesen der angezogenen Begierde aller Eigenschaften»* (*Cl* 74). Por eso es fundamentalmente esta cualidad la que lo distingue... Aunque el juego, repetimos, es, en todo, de todas; un juego eterno, el de siempre, en el que todas «son igualmente eternas, sin comienzo, y tienen por tanto un comienzo eterno en la unidad de Dios». Así que ese juego y esas cualidades son, al cabo, indistinguibles, indiferenciables, como todo. Böhme sabe perfectamente que es la razón la única causante de esta historia de Dios y mundo. Prosiguen las palabras últimamente citadas:

> Sólo que, para entenderlo, hay que poner en forma plástica cómo nace una de la otra, para mayor comprensión de lo que sea el creador, y de modo que pueda considerarse la vida y la esencia del mundo visible (*Cl* 80).

Si el juego de las cualidades es indistinto, es que realmente las cualidades no existen, ni su juego, ni toda la lógica de Dios y mundo que monta esta historia. Es obvio que todo discurso es un aparato racional nada más, y nada más que para justificar lo dado como supuestamente se da en una ideología (la fe en el creador en este caso) y en una intuición (la del mundo en derredor) determinadas. Lo que parece elevar el discurso místico por encima de los demás es su profunda ironía, su capacidad natural para aniquilarse y enmu-

decer a cada instante, su formidable autoconciencia. La razón que se sabe en su propio juego, involucrada ella misma en él. Eso es lo inquietante.

Y bien, el mundo visible, objetivo último de todo deseo abismal y primera justificación de todo discurso, como vamos viendo, por el trastrueque inherente al discursar mismo se ve reducido a un carácter fantasmal. Él, cuyo hecho parece definitivo en nuestro horizonte ordinario, cuyo ámbito es el ámbito radical de todo sentido, por gracia del especular se torna nebuloso, se convierte en humo y vapor que deja una justa oculta y prodigiosa, supuestamente originaria, entre principios lógicos del propio discurso. En ese mismo trastrueque en que palidece el mundo visible se levantan los ignorados mundos del misterio y su deidad abismal, que bullen y pugnan en las cosas tras una faz sensible, una vez que de la lógica se ha hecho la madre del ser, una eterna parturienta de formas suprarreales. Así se cumple la huida del mundo al «mundo» del discurso mismo. Y ahí desempeña ya alegremente ese papel de principio que venimos asentando... Humo, vapor y niebla, en los que se cumple la (imposible) exterioridad del sí mismo. Porque a esa corporeidad desteñida se la entiende exactamente como ex-presión *(Aus-druck)*, como ex-hálito *(Aus-hauch)* del misterio que ella misma oculta y muestra. Exterioridad en el tiempo o en el espacio, que son formas del sí mismo. Pero exterioridad, al cabo, en un (imposible) afluir de sí a sí mismo del sí mismo, recordemos (*Weg* 6, 1, 13-19). Exterioridad en parte ninguna, que no la hay, sino el sí mismo. Exterioridad meramente lógica porque todo transcurre definitivamente en la nada. Pero como estamos en una lógica de universo, vale esa exterioridad lógica del mundo visible, o, lo que es lo mismo, la interioridad lógica del oculto. ¿Qué más da? Todo se reduce finalmente a lo dado, a lo que vemos o no vemos, y todo depende de a cuál de estos dos lados supuestos concedemos mayor realidad (otra cosa no muy clara).

¿Qué más da interior que exterior, visible que invisible, en los orígenes? Sólo hay lo que hay, lo otro siempre es algo imaginado, siempre es otro: exterior o interior, visible o invisible, depende de

qué alternativa elijamos para lo que hay. Además, lo visible y lo invisible, lo interior y lo exterior no se hacen tales recíprocamente en mutua oposición: no hay más oposición ni opuestos que los que vagan por los condicionamientos dualistas del pensar. (Por eso repetimos siempre que lo misterioso es el hecho de la razón, y nada más.) Hay lo que hay, lo que sea: el sí mismo; y lo otro siempre será otro, efectivamente, pero no lo hay. Y esto, bien haya la nada o bien haya el todo, que da igual. Haya lo que haya, que es cosa de palabras o del pensar nada más. Hablamos alegremente de nada y todo, como de exterior e interior, visible e invisible, en discursos absurdos... Porque ¿cómo hablar de lo invisible?, ¿y de lo interior?, ¿y de la nada? Sólo tiene sentido porque sí, porque se hace, es decir, no tiene ningún sentido: lo inquietante es que suceda esto, y no lo que sucede, que, obviamente, a estos niveles es ya irrelevante. Por eso no importa esa exterioridad imposible del sí mismo en sí mismo, no importa ese despegue absurdo de la nada en el origen. Son cosas *que* se dicen, que *pueden* decirse: eso es lo inquietante. No importa más que el decirlas; su posibilidad (o su hecho, que muestra su posibilidad) es lo misterioso. Únicamente por eso importa el lenguaje y el pensar: por la pura inquietud que provoca su *facto*, su ejercicio. Lo que se piensa o se dice es irrelevante más allá de esa vuelta irónica sobre sí mismo, que asignábamos ejemplarmente al lenguaje y al pensamiento místicos.

Bien, pero al nivel ingenuo en que se mueve Böhme a esta hora crucial de la exterioridad crasa (así supuesta, y no vamos a repetirlo más), cuyo modelo incansablemente confesado es la estructura de fe alma-cuerpo en el hombre, valen sus explicaciones. El cuerpo es el habitáculo externo y visible, el alma es lo oculto en el interior. Pero el cuerpo es una exterioridad que el alma se da a sí misma en su deseo de sí misma: ella misma fluye de sí misma a sí misma en el círculo de la autocaptación. Y al incrustar este proceso lógico en el tiempo se le concede una exterioridad espacial mediadora. Porque, claro, lógicamente, en la eternidad, ¿dónde transcurriría ese camino hacia sí mismo que define el ser de Dios? ¿Dónde comenzaría la exterioridad necesaria, parece, para contemplarse?, ¿o dónde la interioridad substancial? El tiempo y su mundo se hacen necesarios y

se justifican por estas razones. Suponiendo, claro, todo lo que se supone en la definición *ad hoc* de «Dios», y dejando correr libre esa misma razón que ha imaginado todos los mitos, como único logos o lógica del tiempo en sus confines ignorados.

En esta lógica de universo, pues, el tiempo y su mundo se hacen necesarios, se justifican, por esa salida imposible de lo interior imaginado, y para ella. Lo curioso es que se confunda el discurso justificativo con la realidad dada más palmaria, involucrando ésta en él, como uno más de sus pasos, en un mismo decurso y ordenación lógicos. Porque hasta ahora todo valía, porque todo era una exquisita invención del discurso para los límites ignorados del tiempo, un divertimento brillante, como los mitos platónicos, consciente de ello. Pero ahora la seriedad de lo obvio, de lo visible efectivamente, impone todo respeto, tanto que, sabiéndolo o no, se usa de su indudable realidad para dar realidad o hacer creíble todo el proceso mítico en que se incrusta, rayando el sarcasmo ya al vaporizar esta realidad obvia para acuñar, por contra, la imaginería en la nada. No cabe duda de que este último tramo de la inventada dialéctica universal, incrustado normalizadamente en su proceso, acaba dándole unos visos de realidad que de por sí no tiene, al prestarle recurrentemente todo el peso de su *factum*... Es el momento de la exterioridad, se dice, y con ello, tácitamente, se confiere la misma objetividad a la invención simétrica. Pero el juego es viejo y demasiado claro, y de ahí su poca credibilidad siempre, en este paso radical de la lógica a lo real, a lo que sólo ella piensa y llama «externo». En este punto, justamente, estamos.

En la base de la explicación que se da al momento de la exteriorización del sí mismo hay, como decíamos, un hecho definitivo: el modelo de la autoconciencia, interpretado desde una creencia dualista. La autoconciencia pasa por el cuerpo como momento exterior y acicate para que el alma vuelva a sí misma en su unidad primera; de modo que el deseo de captarse la lleve de nuevo fuera de sí para volver a sí misma de nuevo. En ese círculo del sí mismo el alma pone al cuerpo como eflujo suyo, igual que el misterio exhala lo visible. Recordemos:

Wann das Gemüth nicht selber aus sich ausflösse, so hätte es keine Sinnen; y si no tuviera sentidos, tampoco tendría conocimiento de sí misma ni de ninguna otra cosa, y no podría realizar tránsito ni acción alguna: pero el eflujo sensible del alma (que es una réplica del alma en la que el alma se siente) hace al alma volitiva o deseante, de modo que el alma recoge los sentidos en algo, en un *centrum* de una yoidad, en el que el alma actúa junto con los sentidos, y, en la actuación con los sentidos, se revela y contempla a sí misma (*Weg* 6, 1, 18).

No hace falta encarecer la sutileza y brillantez especulativa de estas palabras, ya citadas, y de su contexto, ni su deje histórico, sólo insistir en que ellas son el soporte de todo el sistema böhmeano, inaugurando una Modernidad que anduvo siempre este camino y se perdió en su círculo. El hecho de la conciencia es el modelo definitivo del pensar. Toda explicación se construye a su estilo. Naturalmente, la razón impone sus condiciones. O a la razón la pueden sus condicionamientos. En cualquier caso, en este dominio puro del pensar, es decir, en la generalidad de esas condiciones o condicionamientos, o sea, en la posibilidad ignota del mundo y de sus cosas, así pues, en los límites de la razón y del mundo, la capacidad modélica y configuradora de «razón» o «mundo», de la (auto)conciencia, en fin, es omnímoda. Sencillamente porque ahí ya no hay nada, nada que se sepa, que se diga, nada que se pueda pensar o decir. Pero el que tal vacío y nada puedan significarse en el pensar y decir, eso es lo único inquietante y misterioso, y el ápice íntimo de la «autoconciencia», del «sí-mismo». Allí donde no hay nada está sólo, y solo, el pensar que lo sabe... Su monarquía allí es absoluta y su narcisismo inevitable. Se sabe solo, se sabe sabiéndose solo, se sabe sabiéndose saberse solo, y así interminablemente. Cualquier configuración que dé a estos pasos en el vacío la saca de sí o de su réplica mundana en la realidad efectiva del espacio y el tiempo. Los dioses y otros mundos son criaturas suyas, hechas a imagen y semejanza suya. Además es obvio que cualquier configuración ha de extraerse bien de un modelo espacio-temporal o bien de un modelo lógico. Lo malo es que, porque esto es así, se haga de estos modelos configuradores simples figuras de algo oculto. ¿Dónde? «Donde» sólo

puede haberlo en la diafanidad del espacio y del tiempo. Para contestar esta pregunta absurda, justamente, se hizo de lo real una imagen.

Sólo en este desdoblamiento de la autoconciencia en el vacío puede justificarse la exterioridad en un proceso especulativo como el de Böhme. Pero entonces no se llega de verdad a la exterioridad espacio-temporal del mundo, a la exterioridad real. Tampoco por hacer del espacio-tiempo una forma del sí mismo se sale a la materialidad que ello simplemente posibilitaría, en tal caso. O negamos el misterio y la interioridad (y, por tanto, la exterioridad), o hacemos del mundo mero símbolo de otro. En este último caso, nos queda esa exterioridad ambigua de que usa Böhme, no siempre proporcionada al sentido en que lo hace: la exterioridad como ex-hálito, e-flujo, ex-presión del sí mismo. ¿Dónde? En una nueva forma principial suya: en el tiempo y su mundo. Dios mismo se da una nueva forma, como antes la interior. Es lo mismo lo que es interior y exterior, naturalmente, a sí mismo. Pero entonces ¿de qué hablamos exactamente con estas cosas?, ¿qué decimos realmente?... Bueno, exactamente y realmente, de verdad, decimos lo que decimos, otra cosa es que con ello digamos algo de verdad. Vamos a abandonar ya este fastidioso camino de perplejos y hablar apaciblemente de lo que Böhme simplemente dice.

Böhme escribe, por lo que acabamos de apuntar respecto a las categorías de exterioridad y figura del mundo sensible:

> Este mundo externo de cuatro elementos, juntamente con los astros, es una figura de las fuerzas internas del mundo espiritual, y ha sido expresado y exhalado por el movimiento de Dios cuando movió el mundo interno espiritual, y captado por el deseo divino de las fuerzas internas, e introducido en una hechura desde el movimiento interno espiritual oscuro y desde el mundo-luz sagrado (*Mm* 6, 9).

Explicando, así, el mundo externo como una nueva captación de Dios de su fuerza interior, es decir, una nueva configuración de

esa fuerza eterna (escindida ya en los dos mundos espirituales) para su captación por el deseo, objetivada ahora en una hechura sensible. Exterioridad y configuración de energía eterna en el tiempo. *«Darstellung und figürliche Gleichniss»* de esos dos mundos en los que originaria, eterna y espiritualmente se conformó la energía tras la catástrofe inicial del *Feuer-Schrack* (*Sg* 3, 7).

Eso es la exterioridad: la configuración de la caótica interioridad divina, del caos primordial que define el querer(se) y saber(se) del Dios mismo. La forma, la costra, la cáscara, el sello es la exterioridad. No hay otro exterior que la vuelta de lo mismo... El mundo exterior es la vuelta, la inversión del caos en el tiempo, a imagen de esa ordenación que ya se había dado en cielo e infierno, y que, por eterna, espiritual, invisible (sólo para la razón humana, se supone, porque, de algún modo, forma ya es, y forma creada, con un comienzo, aunque sin tiempo), gusta de llamarse «interior». Parece que, tras la nada, el caos que despierta su simple voluntad en Dios mismo (primer principio del deseo o sabiduría divinos) se «interioriza» en los dos mundos de espíritus (segundo principio del fuego eterno) y se «exterioriza» en el mundo sensible (tercer principio del tiempo). Pero todos, repetimos, en una confrontación de Dios consigo mismo, en la que desarrolla su esencia, es decir, revela su estado originario o, lo que es lo mismo, conforma su energía, liberándola en «mundos»; porque, en efecto, esa «esencia» no es otra cosa que *«der geoffenbarte Urstand oder die Formung der Kräfte»* (*Mm* 6, 2). Ese estado originario o energía divina, aquello que es Dios en sí mismo como saber y deseo, su natural caótico, es también, es idéntico al estado originario de los mundos, al recinto de su posibilidad sabida y querida en general: he ahí el núcleo substancial más íntimo del «Dios», que va desarrollándose esencialmente, eternamente (en la eternidad y en el tiempo), en los «mundos», grado tras grado; por eso, está clara la interioridad definitiva de este proceso: *«und ist alles Wesen anders nichts als der geoffenbarte Gott»* (*Mm* 6, 7).

Aunque, bien pensado, esa «exterioridad» lógica, meramente racional, debida a los condicionamientos de nuestro sentir y pensar, no es menos exterioridad por eso en sus repercusiones efectivas, que lo son también para nuestros sentidos y nuestra razón. Por eso

quizá se permita Böhme ingenuidades en este duro salto a la temporalidad y al espacio (que, dicho sea de paso, siempre parece en Böhme subsidiario también del tiempo). Como la ingenuidad de esa exterioridad cruda, ahora, que es obvia para el común sentir, pero no coherente en su sistema, a no ser que se suponga ya en él esa especie de idealismo que yo acabo de insinuar alegremente, de modo tácito... ¿No es toda esencia no más que el Dios revelado? Entonces ¿qué puede significar, sino una atenencia llana a los sentidos, el hacer del proceso esencializador de Dios algo interno en los mundos espirituales y algo externo en el mundo sensible? (*Mm* 6, 2-3).

En esa «exterioridad» del tiempo el mundo espacial es entendido como el marco, la palestra, el escenario sensible del juego eterno del querer y saber divinos: una esencia exterior en la que pueda desarrollarse el juego mutuo de deseo de las fuerzas ya configuradas, como si sucediera «en un habitáculo, y para que tengan algo en lo que y con lo que jugar ellas consigo su beligerante juego de amor» (*Mm* 6, 3). El mundo exterior es un campo de operaciones para la energía eterna, o una nueva forma de su juego, que da igual; pero ya el campo y la forma definitivos de nuestra experiencia, que coge ahora las riendas de la descripción del proceso de mundo y de su misma garantía epistemológica. Las cosas y los seres consisten, enteros, en ser, o en que son, figuraciones de Dios, formas que toma la energía por la que se define al Dios vacío, puntos mínimos del proceso infinito de su esencia. Aspectos infinitésimos de Dios. «Dios» todos, al límite de su fantasma. No más, cada uno, que *«ein Bilde oder Figur der schiedlichen Kraft des ganzen Wesens»* (*Cl* 55).

Estas cosas han de entenderse radicalmente: todo el ser de lo existente consiste en ser símbolo o figura, y esto, en ser algo exhalado desde un interior caótico y misterioso que calificamos de divino. El símbolo o la figura es la propia aparición de lo oculto, su hecho en el tiempo. De por sí, en sí mismo, no parece que tenga nada propio, o nada ajeno, este mero fantasma de las cosas. Es lo mismo lo que es interior y exterior, decíamos: lo único, lo solo, lo vacío, el Dios, la nada, lo que sea. Eso es sólo lo que existe, en formas. «Mundo», exterior o interior, es sólo una expresión simbólica del

misterio. Todo lo que es interior, dice Böhme, tiene también su *character* externamente. Pero es uno lo que existe; «externo» o «interno» son meras adjetivaciones suyas.

Das Wesen aller Wesen ist eine ringende Kraft, así que el reino de Dios permanece en la fuerza; también, por tanto, el mundo externo; y permanece primordialmente en siete propiedades o configuraciones, entre las que, como una causa y produce la otra, ninguna es la primera ni la última, sino que se trata sólo de la cinta eterna (*Sg* 9, 2; cfr. 9, 1).

La naturaleza permanece en su primer fundamento en siete propiedades, y las siete se dividen en infinitas (*Cl* 28).

Lo interior permanece en lo exterior, lo interior mantiene lo exterior ante sí como un espejo en el que se ve en la propiedad del parto de todas las configuraciones (*Sg* 9, 3).

Etcétera. ¿Qué quiere significar todo esto? Hay infinitas formas en las que se disgrega la unidad primera como pura fuerza belicosa o pujante, formas todas que se manifiestan definitivamente en el mundo exterior, para la (auto)contemplación del Dios en ellas, como en un espejo. (Esta peregrina autocontemplación infinitesimal se le supone substancialmente al Dios como objeto de un deseo incoercible, definitorio, sin mayor razón que la inevitable de imaginar las cosas extremas al modelo último de la conciencia.) Es el mismo Dios el que ve y lo visto. El problema de siempre es el espejo, ese intermediario siempre sobrante, siempre ineludible. ¿Es algo el espejo? ¿Qué es el espejo en la autoconciencia, más allá de su hecho? Y el mundo, ¿es el reflejo, la figura, o es el espejo? ¿Es algo el mundo, más allá o frente al Dios? ¿Dónde ha de verse la unidad sino en sí misma? Nunca hay razón lógica para lo «otro», sino el supuesto mismo más general que mantiene la propia lógica, su condición primera...

El problema es el espejo, o, igualmente, el reflejo. ¿Hay diferencia entre ambos? ¿Es la figura algo reflejado? ¿Y dónde se refleja, entonces, ya que no hay más que la unidad primera y última?... En fin,

el símil del espejo resulta siempre brillante y siempre enredoso. A niveles lógicos el espejo y el reflejo son lo mismo: el momento de distinción supuesto en la indistinta unidad, también supuesta, del origen. De lo que se trata siempre es de algo absurdo pero pensable, de algo supremamente absurdo que diluye el propio pensamiento, aunque para fundarlo, parece, en el origen: la salida de sí a sí del sí mismo. Y, en Böhme, esta salida absurda y fundante de la figuración, o mundo, se entiende como sabemos: como hálito, expresión, que reproduce en cada caso el proceder inverosímil (el abismo exhala) de la palabra original del *fiat*... Por eso, como vimos, la sexta de las cualidades, el tono o el sonido, define la textura y contextura de todas, explica, en cuanto hálito proveniente del misterio, toda configuración, toda esencia, toda revelación, toda forma:

En ella reposan las seis configuraciones de la fuerza eficiente. Ella es el sonido divino en la fuerza... en el que las demás configuraciones se hacen patentes, pues es la palabra conformada, o la corporeidad divina, por la que toda cosa ha nacido y llegado a una esencia (*Sg* 9, 2).

Lo que queremos acentuar con esto es, al menos, la raigambre profunda en la interioridad supuesta de esa supuesta exteriorización o figura o esencia de lo mismo. Al menos aquello que citábamos: *«und stehet das Innere im Aeusseren...»*. Cuando no la definitiva interioridad de todo, o la definitiva imposibilidad de salida, o el absurdo de hablar de interior y exterior, de uno y otro, en la disolución, el caos, el vacío, la nada, supuestamente originarios en la metafísica de universo, y concluyentemente modélicos en la epistemología, desde el abismo entrevisto en la vorágine de la experiencia lógica del sí mismo: la experiencia del círculo, a lo que llamo «lógica» por sus calidades especulativas.

Mejor sería hablar, quizá, de la definitiva imposibilidad de entrada o de la definitiva atenencia a lo dado, del definitivo absurdo de cualquier invención metafísica. Pero el problema de siempre es *que* se inventa, *que* se imagina un mundo interior, *que, de hecho,* se habló y se habla incansablemente de estas cosas absurdas: eso es lo

misterioso, que ninguna explicación psico-socio-antropológica puede saltarse con la razón de pata de banco de que tales cosas suceden porque suceden, que es siempre la razón última a que remiten las típicas razones de perogrullo de las llamadas ciencias históricas o sociales. Justamente el que sucedan nada más que porque suceden, sin ninguna otra razón atisbable en esa lógica causal de andar por casa de la explicación social o histórica: eso es lo que sorprende de verdad e intranquiliza cualquier ánimo no excesivamente embrutecido por la patética autosuficiencia de muchos y varios científicos, periodistas, ejecutivos. En efecto, desde un ánimo como el del zapatero Böhme, ningún otro más patético que el del periodista o el del gerente concienzudo: esa atenencia a los hechos más crasos, que imita el pequeño científico, esa banalización de reducir todo a las categorías más romas y domésticas (noticia, negocio, verdad), ese internacionalismo estereotípico de *Nikon*-chico-ágil, maletín-chico-serio, activismo, sonrisas, gravedad, *Scotch-Cola*, reuniones, congresos, decisiones importantes, importantes reportajes, exclusivas... La farándula humana llevada con necia gravedad, necio convencimiento, como algo definitivo. No parece muy sutil hacer del hecho humano y de su mundo algo absoluto porque sí, porque lo hay, porque funcione o no funcione, es decir, por aquello misterioso, justamente, que lo cuestiona en sus límites... Si se habla de ciertas cosas es que puede hablarse, obviamente. Y eso es lo inquietante.

En medio de toda la distorsión semántica que se quiera, las palabras de Böhme siempre describen brillantemente su persuasión sobre las cosas. Por ejemplo las siguientes, por resumir y acabar ya este enredoso tratado del mundo:

> Este mundo externo es como un humo o vapor del fuego-espíritu y del agua-fuego, exhalado de ambos, del mundo bienaventurado y del tenebroso, por eso es malo y bueno, y reposa en amor e ira, y es sólo como un humo o niebla frente y ante el mundo espiritual, y ha vuelto a introducirse con sus propiedades en las formas de las fuerzas hasta una madre, como puede verse tanto en las estrellas, los elementos y las creaturas, cuanto en los árboles y yerbas crecientes: con su nacimiento constituye en sí mismo otro *principium* o comienzo, pues la madre del tiempo es un modelado de la madre eterna, y el tiempo reposa en la eternidad; y no es más que el hecho de que la eternidad se contempla en este extraño nacimiento suyo en las fuerzas y virtudes de él, o sea, en una forma o tiempo (*Mm* 6, 10).

Hálito, humo, figura o modelo, eternidad y tiempo, exterioridad, disociación íntima... Todo lo recoge este modélico texto, que ilustra a la perfección las cavilaciones traídas. *«Und ist anders nichts als dass sich die Ewigkeit... in einer Form oder Zeit schauet.»* No es más que eso, efectivamente, todo el sentido de este mundo en esta lógica de Dios: la eternidad que se contempla a sí misma en el tiempo, en la rodada más insólita de ese juego circular de la divinidad consigo misma en el que aparece el universo entero, sus espíritus y sus materias.

> Y no es más que un modelado en formas, en el que el gran ánimo divino de revelación se contempla en un tiempo y juega consigo mismo (*Mm* 7, 19).

La eternidad o el Dios se ve en una forma temporal ahora, y el hecho de que esto suceda así, mejor, ese mismo suceder o suceso es el mundo externo. Se trata de un nuevo comienzo de esa rueda eterna del juego: el de «la madre del tiempo», grávida y parturienta de nuevas formas de sí, en la materialidad ahora. (También la metáfora de parto hay que entenderla radicalmente, como la de la exhalación o expresión: son formas del sí mismo esos engendros segregados, que no se ponen, además, sino en el propio vientre, en ese círculo asombroso de autoparto eterno –*Mp* 4, 4; *Sg* 15, 51–. ¡Son ganas de jugar, las divinas, a esta materialidad terrible de un vientre insaciable, siempre lleno y siempre vacío!) La madre del tiempo es un «modelo» de la madre eterna, algo modelado a imagen suya: el tiempo es una imagen de la eternidad. (A la par que el cielo y no antes, hizo el Padre, de la eternidad inmóvil y una, una imagen móvil y eterna que llamamos «tiempo», que progresa en círculo siguiendo la ley de los astros, nacidos para medir su número... Eso explicaba Timeo.) Los engendros de esta nueva forma de la gravidez de Dios son los hijos del tiempo: la tierra, los astros que la rodean, y el hombre, cuyo corazón es el centro, y centro de tensiones,

de todo este portentoso, insólito, *wunderlichen Geburt*. Ese magno afán divino por revelarse, ese inalienable deseo de esencia, que no se arredró ante el primer desperezarse trinitario en su infinita quietud de abismo y nada (primer principio), ni se arredró ante su dramática escisión en mundos ígneos tras el miedo horrendo en que se encerró en el círculo oscuro del deseo (segundo principio), no se arredra ahora ante la encarnación en el tiempo, la materialidad, lo visible, lo exterior, ante el cuerpo y su sensación de sí mismo en él, a que lo lleva esa potencia incontenible de su ánimo por manifestarse (tercer principio).

Así es como nosotros comprendemos este sueño nuestro de la divinidad y el mundo. Y sabemos, además, al ejemplo de esta razón que piensa siempre oculta tras el discurso mismo, siempre diluida en el discurso mismo, que es un sueño o una invención: porque, en tal caso, Dios mismo ha de ser siempre otra cosa distinta de lo que decimos de él. Por razón de su infinitud, fundamentalidad, originariedad, de su misma definición y del propio discurso sobre él, simplemente. El Dios auténtico, en tal caso, es, ha de ser (por el simple hecho de que la razón sea), el Dios escondido, inexpresable e indecible, el Dios del silencio y del caos, sin ninguna restricción formal o cualitativa, en su abismo originario, vacío siempre y sin meta ni medida alguna a pesar de todo su juego eterno de perseguirse en fantasmas (*Mm* 8, 17). Sólo porque el misterio del Dios mismo nunca se revela, puede revelarse eternamente, puede irse revelando (a nuestro entender) eternamente en formas: de ahí la eternidad de su juego de universo y la definitiva gratuidad suya. Por eso es el juego mismo lo importante, el jugar mismo que define al «Dios» como «voluntad» y «energía» purísimas, sin objeto (sino sí mismas o sí mismo). Y las formas (sólo para la razón, en tal caso) de ese juego: todas ellas, el infinito incidente, accidente, de la esencia de Dios o universo. El mundo externo entre ellas: esa carcasa cascaruda de lo oculto, diríamos, por empeño de la razón en que haya algo «oculto» o algo «manifiesto», que da igual.

Esa razón, toda razón, habría de perderse definitivamente en el Dios vacío, en su silencio y su caos, habría de enmudecer y aniquilarse en sus límites, para que de verdad se manifestara el misterio, si

lo hubiera. Porque, si lo hay, es ella quien lo oculta entre sus condiciones/condicionamientos de sentido, y si no, es ella también quien así lo inventa. En cualquier caso, está bien que la razón muera. «*Die Vernunft soll sich Gott ganz ergeben aufdass der inwendige Archaeus offenbar werde...*» (*Cl* 117). Si ha de existir algún Dios es de ley que la razón muera. (¡Pero ha habido tantos dioses en la historia!)

¿Y el hombre? El hombre es la imagen privilegiada del misterio, la figura óptima del abismo.

> Todo lo que Dios, el padre, tiene y es ha de aparecer en mí como una forma o figura de la esencia del mundo divino; todos los colores, fuerzas y virtudes de su eterna sabiduría han de manifestarse en mí y por mí como figura modélica suya, he de ser la revelación del mundo espiritual divino, y un instrumento del espíritu de Dios en que él juegue... consigo mismo (*Sg* 12, 13).

En el hombre, en sus íntimas escisiones, se concreta y encierra la tensión lógica y metafísica que constituye este universo exterior entre los dos mundos ocultos, participando de ambos, como del mal y del bien patentes. El Dios-deseo, centro de todo y escindido en una voluntad amable y otra airada en los reinos eternos del fuego, se revela óptimamente en el alma del hombre y en su vida ígnea, escindida también entre mal y bien, y centro mismo de Dios en este sentido simbólico. La concepción del alma humana y de su supuesta vida, ética ahora, sigue siendo el modelo de toda criatura del discurso. Del propio «Dios», primero:

> La instancia comprensiva de Dios procede enteramente del fondo anímico; pues el fondo interior de las almas es la naturaleza divina de la que surge la palabra eternamente parlante, y no es ni bueno ni malo: pero en la divisibilidad del fuego, en la vida encendida de las almas, la voluntad misma se divide en ira de Dios y en fuego-amor de Dios; y esto no sucede de otro modo que mediante la propiedad que la esencia anímica es en sí misma: ella misma es su fundamento para el bien o para el mal, pues es el *centrum* de Dios, donde el amor y la ira de Dios reposan sin desarrollar en un mismo fundamento (*Gw* 8, 100).

Del «cielo» y del «infierno», después; que, a esta luz, no son ya más que peculiares movimientos suyos:

Se trata simplemente de una entrada de la voluntad bien en el amor o bien en la ira de Dios (*Weg* 5, 37; 5, 36-40).

De la naturaleza, por fin, y de este mundo visible, cuyo sentido primordial consiste en ser obra del hombre, realización humana en el tiempo de ese bien y ese mal ínsitos de su propio ser anímico como movimiento voluntario:

Tenemos el *centrum naturae* en nosotros...: estamos aquí operando en la creación (*Mw* II, 9, 2).

«Wir stehen im Acker», en efecto: en este mundo nuestro, obra nuestra en su mejor sentido, campo o terreno de nuestra acción divina, sí, distintivamente anímica.

En el corazón del hombre se focaliza otra vez la tensión metafísica primordial de la que procede todo desde la mera voluntad del abismo, y que se había desgarrado eternamente en los dos mundos de espíritus. El espíritu humano soporta ahora ese ímpetu universal escindido. Es como si la maquinaria del todo pendiera de su anclaje en el fondo más íntimo del alma humana, que Böhme vuelve a definir también como un fuego central. Y todo por eso, porque es obvio que el mal y el bien, y cualquier otro dualismo, imperan, para la razón, en este mundo visible y en este hombre que somos. «Todo hombre es su propio Dios y su propio demonio a la vez» (*Mw* II, 5, 26); y es el único, además, que puede encarnar y desarrollar en la realidad efectiva de la experiencia ambas series de propiedades lógicas contrapuestas, que abstrae el discurso en sus conceptos de «dios» y «demonio», para justificar de algún modo lo dado en la obviedad insultante de su simplicísimo hecho. Y no cabe duda de que esa tensión íntima humana, justamente la del pensar más profundo, la del fondo más turbio del hombre, que la tradición llama «alma», soporta el sentido último de toda especulación sobre los orígenes y de toda historia lógica (en la posibilidad) desde ellos. Pero para

Böhme esto sucede además metafísicamente, en el terreno místico de las suprarrealidades, de algún modo atisbadas.

El *Seelenfünklein*, la chispita del alma eckhartiana, se ha convertido en esta *Feuer-Seele* (*Pr* 22, 16): *«ein hungerig Feuer»* (*Mw* I, 5, 26) en que se abrasa el alma del hombre en medio de la tensión universal que soporta. Un fuego hambriento, invisible, voluntad irrefrenable de vida y conocimiento, en que el ánimo, ánima, alma del hombre arde por realizarse teórica y prácticamente en las instancias de universo, cuya posibilidad encierra en sí porque sí: nada más que por su puro, inquietante, inexplicado hecho.

Es un fuego invisible, que se inclina a la luz y a la oscuridad, a la alegría y a la pena, no siendo en sí mismo ninguna de ellas: es sólo una causa de ellas, un fuego manantial invisible e inaprehensible, no encerrado en nada según su propia esencia, en nada sino en la voluntad de la vida únicamente (*Mm, Vr* 2).

El hombre, voluntad de vida de la vida, escindido en la inclinación hacia el bien y el mal, es la perfecta imagen (modélica) del Dios voluntad del abismo, escindido perpetuamente en su natural sombrío y luminoso. Por eso su alma es el propio ser de Dios (*Pr* 4, 9 y 19), al que define y (su)pone a imagen suya, diríamos. Voluntad primordialmente son ambos, porque el alma humana es, en efecto, el centro de la voluntad, el fuego eterno que la mantiene (*Qt* 12, 15), y procede originariamente de la voluntad eterna del padre (*Pr* 22, 16). Y voluntad tensa son ambos en el desarrollo de su esencia: focos de energía para el despliegue del querer y saber en que consisten. Voluntades en sí mismas libres y absolutas, también la del hombre, antes de introducirse en el círculo aterrador de sus quereres. Tampoco, en efecto, la voluntad humana tiene principio, fundamento o justificación algunos, ni los necesita: surge en la nada de la nada, con la voluntad de la nada que eternamente despierta, inaugurando también aquel primer círculo del abismo en su vacío absoluto.

En tanto el hombre tiene voluntad libre, Dios no es todopoderoso so-

bre él de modo que haga con él lo que quiera. La voluntad libre no viene de principio alguno, ni de ningún fundamento, no está captada en nada ni conformada por algo. Ella es su mismo propio origen... Su origen auténtico está en la nada... (*Mm* 26, 53).

Impresionante declaración, entre otras muchas, por la libertad humana y por la absoluta espontaneidad del hombre en su intimidad más oscura. Aunque con ello se pretenda, sobre todo, responsabilizar definitivamente al hombre del bien y del mal, liberando un tanto a Dios de este comprometido asunto. Comprometido sólo para pacatos, como decíamos, porque es lógico que en un discurso así de «Dios» o de la nada haya de proceder todo: el mal o lo que sea. Las pías argucias para lavar la cara al «Dios», incluso la vieja más inteligente de negar ser al mal, no son más que tontuna demasiado humana...

Esta voluntad de vida de la vida, que define al hombre en su foco primordial de ser, es definitivamente también, igual que la voluntad abismal de la que procede, voluntad de nada de la nada, porque es ese vacío de objeto lo que define la pureza del querer: no hay más que mera lógica en este recurso constante a la disolución de todo apremio formal. En esa vuelta interminable de la voluntad, perdida en sus quereres mundanos, a la eterna voluntad vacía del vacío, a la nada del abismo, más allá y por encima de toda sensibilidad y figuración, en esa vuelta al origen está el definitivo recurso del hombre para escapar de la tremenda tensión de las formas. Hay que regresar al nacimiento, al seno informe de la nada, donde ni siquiera han despertado aún esos dualismos modélicos de los que hablábamos, que tensan, con su enemistad, la piel del alma. Porque son estos modelos formales y las figuras concretas de deseo que generan, los quereres varios, los que aherrojan, y no el puro querer definitorio, libre, distendido, simple querer nada de nada.

Pues tan pronto como tomas algo en tu deseo y lo recibes y aceptas en ti como propiedad tuya, ese algo se hace una misma cosa contigo y actúa en tu voluntad contigo, de modo que estás obligado a protegerlo y a aceptarlo como tu propia esencia; pero si no admites nada en tu deseo, estás libre de

todas las cosas y dominas sobre todas las cosas de una vez al mismo tiempo: pues nada tienes en tu capacidad de admisión, y nada eres para todas las cosas, y nada son todas ellas para ti; eres como un niño que no entiende qué sea una cosa; y si lo entiendes, lo entiendes sin que ello roce tu sensibilidad (*Weg* 5, 9).

Comprendido esto, más allá de toda tentación banal de fabricarse un yo (si es respetable, peor, porque entonces es más ridículo en su inanidad de base), de negociar con los otros y las cosas en amor o en ira (que da igual para lo más alto), o de dejarse negociar por ellas, la lógica impone la vuelta a casa tras este largo paseo por la domingada.

Ninguna cosa puede reposar en sí misma, a no ser que vuelva a entrar allí de donde salió: el alma ha pasado de la unidad a un deseo de sensibilidad con el fin de probar la divisibilidad de las propiedades; por eso ha aparecido en ella la divisibilidad y la oposición que dominan ahora el alma: y no conseguirá liberarse de ello mientras no se abandone a sí misma en el deseo de las propiedades, y vuelva a obligarse a entrar en la mayor quietud, y desee acallar su querer, es decir, hasta que la voluntad, por encima de toda sensibilidad y figuración, se abisme en la voluntad eterna del vacío, de la que surgió originariamente el *Mysterium Magnum*, de modo que ya no quiera nada más en sí misma (*Mm, Ex* 7).

De la feria de las propiedades, de vuelta a la unidad primera, al «uno esencial», es decir, a la unidad de algún modo receptora en la nada, de algún modo cobijo de nada en la nada, seno de esas voluntades disueltas y final de su camino: *«das Ens der ewigen Infasslichkeit der Stätte Gottes» (íd.)*. El paraíso místico de todos los místicos. Al que lleva un camino estrecho y de andadura constante, inacabable, además (cfr. *Weg* 7, 58 y s.; 5, 34 y s.). Es el camino del cielo, o del paraíso, camino de la nada al todo o al abismo.

O el camino al «amor», con otro nombre, para significar siempre la energía originaria, del que gustan mucho los místicos. Quien llega al final del camino al amor,

encuentra nada y todo, puesto que encuentra un abismo supranatural y suprasensible, donde no hay lugar alguno para su vivienda, y no encuentra nada que le sea parecido; por eso no puede comparárselo con nada, pues es más profundo que cualquier cosa, por eso es como una nada para todas las cosas, porque no es aprehensible: y porque no es nada está libre de todas las cosas, y es el único bien del que se puede decir lo que es... Quien lo encuentra, encuentra todo...; ha sido el principio de todas las cosas y domina todo: si lo encuentras, llegas al fundamento del que han surgido todas las cosas, y en el que permanecen... *–El discípulo dijo:* Querido maestro, dime, empero, dónde habita en el hombre. *–El maestro dijo:* Donde el hombre no habita, allí tiene él su aposento en el hombre. *–El discípulo dijo:* ¿Dónde es donde el hombre, en sí mismo, no habita? *–El maestro dijo:* En el alma abandonada a su fundamento, allí donde el alma muere a su propia voluntad, y no quiere ya nada sin que Dios lo quiera: allí habita él: pues tanto se posesionará él del lugar, cuanto la propia voluntad muera a sí misma; donde antes se sentaba la propia voluntad ahora no hay nada; y donde no hay nada, allí actúa sólo el amor de Dios. *–El discípulo dijo:* ¿Cómo conseguiré aprehenderlo sin que muera mi voluntad? *–El maestro dijo:* Sucede que si quieres aprehenderlo se te escapa; pero si te entregas a él total y absolutamente, entonces tú mueres según tu voluntad y él se convierte de inmediato en la vida de tu naturaleza... *–El discípulo dijo:* ¿Cómo es que lo encuentran tan pocas personas, siendo así que a todas les gustaría hacerlo? *–El maestro dijo:* Todas lo buscan en algo, con una idea concreta de él, en el propio deseo, para ello casi todos tienen un deseo natural propio: si se les ofrece inmediatamente no encuentra en ellos aposento alguno, porque en su lugar se ha colocado la figuración de la propia voluntad, ellos quieren tener en sí mismos la figuración del propio deseo, pero el amor huye de ellos, puesto que él vive solamente en la nada, por ello no lo encuentran (*Weg* 5, 27-32; cfr. 5, 26 y s.).

Como antes el rayo destruía todo al estallar en él la inaguantable tensión del miedo, ahora también, sólo por la destrucción, según parece, puede el hombre liberarse de su yo y del mundo, definitivamente aventuras y responsabilidades vanas, en las que adultera su energía (de nada). Se trata del viejo reclamo místico de abandonarlo todo, que aquí, en Böhme, tras toda esta admirable construc-

ción metafísica que hemos recorrido, toma tintes menos edulcorados que de costumbre y un sentido más pleno.

En el abandono viene el hombre al todo (*Mm* 67, 13).

Si abandonas el mundo llegas allí de donde el mundo ha sido hecho; y si pierdes tu vida... ella permanece en aquello a causa de lo cual la has abandonado: en Dios (*Weg* 5, 7).

En «Dios», que es el «abismo de toda natura y creatura» (*Weg* 6, 3, 13)... De modo que esa vuelta al abismo, a la nada, al todo, a Dios... significa instalarse en una supraconciencia de las cosas que rescate su sentido invisible o su ser lógico, supuestos, ocultos, pero pensables de hecho. Y significa un anhelo, quizá nada más que un anhelo, de reciclarse metafísica o realmente en la nada madre (el único seno que la razón legitima) en una fantástica «fuga del solo hacia el Solo», por ejemplo, en expresión del viejo maestro egipcio de todos los místicos. En todo caso, se trata, es verdad, de una huida del mundo, aunque confesa y convicta con la serenidad que proporciona el saber que se huye fieramente al centro amedrentador, donde falta toda consoladora y casera seguridad. Böhme sueña con un hombre consciente de sí mismo, introducido en sí mismo, en ese foco de potencialidad lógica y metafísica que es «Dios» como posibilidad universal, donde nadie se adueñe de su conciencia y de su ánimo. En ese «Dios» que significa el rechazo de todo invasor de mi intimidad. No es imprescindible para vivir perderse en las identificaciones, queridas o impuestas, de mi conciencia, en el calvario de mi fenomenología vital: «Dios» lo es todo, o nada, pero jamás es algo en particular, y abandonarse a él significa instalarse en la serenidad, el silencio, la libertad, en la ausencia de tensiones del caos o del abismo, en la auténtica fábrica y sentido del universo, pretendidamente, donde cualquier cosa es posible, tanto las que vivo como las que no. Todo toma otro cariz de esta guisa... El centro amedrentador no lo es tanto cuando, lanzados a su vacío, pierde seriedad el mundo a que nos aferrábamos. Definitivo es sólo ese punto oscuro en que yo me sueño a mí y sueño el universo. Un punto cie-

go, de hecho, que llaman algunos «Dios», y otros de otras maneras. Una supraconciencia de mí mismo, en las acepciones místicas o materiales que se quiera, pero siempre más allá de la hoy vulgar e inconsistente conciencia del yo, desde donde únicamente parece lícito desde hace siglos plantearse de verdad la cuestión de todo conocimiento y toda praxis.

Böhme quiere al hombre en el puesto en que realmente es lo que desea ser, en que realmente, por tanto, es lo que es esta voluntad de todo y nada que define al hombre: más allá de cualquier cosa, de cualquier identificación, en el centro de «Dios» o de la naturaleza eterna, en el punto ciego u oscuro del universo, donde el universo se hace posible, en sí mismo, entre la oscuridad y el fuego de lo que llamamos «alma». En ese punto ignorado, entrevisto, de muchos nombres, en torno al cual todo gira, pero que permanece en infinita quietud en sí mismo. La «unión mística con Dios», el «nuevo nacimiento», significa entrar en el «ojo», en el «entendimiento», en la «palabra», en la «nada» y en el «caos» primordial de los que procede «todo», más allá incluso de toda la posibilidad que ofrecen estos primerísimos órganos ultralógicos de la «autocaptación divina». (No podríamos hablar más que entre comillas, como ya advertimos, aunque si lo acabo de hacer con mayor insistencia de la normal es sólo para recordar lo siempre tácito y supuesto en estas páginas. Otro tanto sucede con los puntos suspensivos.) Renacer y reformarse significa para Böhme instalarse en el Dios voluntad del vacío, sin meta ni medida, puro querer libre; aniquilar los quereres, y perderse en el seno de la madre Nada. Y eso significa superar (¿destruir?) todo este mundo y, en general, toda esencia que constriña el libre ímpetu; todo mundo, toda esperanza, pues, de cielo y de infierno, y todas las imposiciones a su costa. La nada es libertad. Peligroso, pero memorable programa: la vuelta al caos tras el aniquilamiento de toda forma. Inocente casi si es un místico, como el zapatero, el que habla.

Böhme sigue el camino del místico, no el del político, de cualquier cariz, de la Reforma. Y lo sigue, cobijado en su ciencia, en el

conocimiento serio, solo, divino, misterioso, lejos de toda mancebía de iglesia o escuela. Una tremenda, melancólica aventura de pensar... Porque, aun en esa gravedad sublime, lo importante es simplemente pensar, pensar nada si es posible; ese hueco infinito del simple saberse de algún modo en los orígenes, sin forma alguna, ni mundo...; y no lo que se piensa, que no es más siempre que algo pensado. Saber banal todo pensamiento que quiera mostrar o demostrar algo más que su puro hecho: que se piensa. (Esto es lo inquietante...) El camino postrero de la melancolía es el que lleva al misterio: el propio caminar del místico hacia la nada, ¡ese supremo bien!

> Puesto que soy una nada, al final estoy en la esencia de la que mi padre Adán fue creado... La nada es el bien supremo, puesto que no hay ninguna *turba* en él, por eso nada puede afectarme, ya que yo mismo soy nada; sólo soy de Dios, él sabe lo que soy, yo no lo sé, ni tengo por qué saberlo (*Sg* 9, 58-59).

(Ahí está la supraconciencia böhmeana.) (Siempre este juego equívoco entre la nada y Dios.) *«Das Nichts ist das höchste Gut»* (!). Esa quietud originaria del principio está igualmente al final, para que el círculo ruede eternamente. Esa nada es Dios y es todo: todo es nada y es Dios, el bien más alto del hombre, al comienzo y al final de este su peregrinar simbólico. Sí, la nada es Dios, y viceversa. *«Gott hat alle Dinge aus Nichts gemacht, und dasselbe Nichts ist Er selber»* (!) (*Sg* 6, 8). La «nada» se impone como supremo concepto racional; y su señuelo metafísico es la llamada psicológica del «abismo», o la mística del «Dios». La tentación siempre, y siempre melancólica, de la nada.

El melancólico zapatero dejó su banco por el caminar del místico, *«in gelassener Demuth und Einergeben»*, hacia la «patria eterna», buscando ese «fondo sobrenatural, suprasensible» del mundo, cuya creencia cifró en la creencia en la «unidad eterna» de un «Dios» abismal. Abandonado, humilde, inspirado, en el fondo infinito de ese abismo pensó el zapatero encontrar el misterio secretísimo de la fábrica del universo, objeto único de toda ciencia. Allí soñó la suprema sabiduría de los elegidos delicados hijos del misterio. En ese

«ewiges Vaterland» Dios susurraría tal vez al zapatero *«unaussprechliche wirckliche Worte»*... Escuchar en la nada, de la nada, palabras indecibles, verdaderas (!). Una bella imagen. (Cfr. *Cl, Vr* 4-5.)

El abismo es una nada eterna, pero produce un eterno comienzo, como un ansia *(Sucht)*; pues la nada es un ansia de algo: pero tampoco en esto hay nada que produzca algo, sino que la propia ansia es el producir algo: algo que, sin embargo, también es nada, mera ansia expectante. Y es éste el eterno origen de la *magia*, que produce en sí misma, donde no hay nada; ella hace de la nada algo, sólo en sí misma, pero ahí el ansia misma es también una nada, una mera voluntad: ésta no tiene nada, ni hay tampoco nada que le dé algo, ni tiene lugar donde situarse o reposar (*Mp* 1).

Estas palabras decibles resumen todo nuestro discurrir hasta ahora. Absurdas pero decibles; su propio hecho, el que se digan, y se puedan decir, por tanto, es lo inquietante. No lo que dicen, ni lo que hemos escrito nosotros en torno a ellas. Esto es irrelevante, como cualquier otro ajuste racional *de facto*.

5. Apéndice. El «Breve extracto» de *Mysterium Magnum*

De cómo el mundo visible es un flujo y réplica de la ciencia y voluntad divinas. De cómo ha surgido toda vida de creatura, y de cómo es el aspecto externo e interno de Dios.

1. Toda esencia y vida sensible ha venido del *MYSTERIUM MAGNUM*, como de un flujo y réplica de la ciencia divina; en lo que hemos de comprender dos cosas, la libre voluntad del abismo y el uno esencial de la voluntad, y cómo ambos son una réplica del abismo en cuanto fundamento de revelación divina; cómo son dos y sin embargo sólo uno, y de ellos ha salido el tiempo y el mundo visible junto con todas las criaturas, y han entrado en una hechura.

2. El uno único es la causa de la voluntad, lo que hace que la voluntad quiera algo, y ésta no tiene nada que querer, sino a sí misma, para fundamento y morada de su yoidad: no tiene nada que pueda captar, excepto el uno, en el que se capta en una yoidad; y esa actuación no sería una esencia visible si no saliera a través de la voluntad.

3. La salida ahora es un espíritu de la esencia y de la voluntad invisibles, y una revelación del abismo por medio del fundamento de la unidad, por cuya salida la voluntad del abismo se arroja al abismo, como un *mysterium* de omnisciencia; con esa salida se entiende la causa y origen de toda división de la unidad de la voluntad única, abismal, por medio del fundamento propio de su identidad autocaptada; también el comienzo eterno del movimiento y causa de la vida, cuyo movimiento es un incesante deseo de la voluntad: pues la voluntad mira la propiedad a través del movimiento y causa de la vida, y cómo la unidad, a través del movimiento de la voluntad, reposa en multiplicidad infinita, al modo y manera como el ánimo es una unidad y fuente de los sentidos, ya que una profundidad así de la multiplicidad surge del ánimo único, siendo los sentidos incontables.

4. Por medio de esta triple unidad consideramos la esencia de Dios: por la unidad al Dios único; por la voluntad al padre; y por la disposición de la voluntad como asiento de la mismidad, como el eterno algo que allí actúa, o con el que la voluntad actúa, al hijo o fuerza de la voluntad; y por la salida, al espíritu de la voluntad y de la fuerza; y por la réplica se comprende la sabiduría del conocimiento, de donde han surgido todos los fenómenos y criaturas, y eternamente surgen.

5. Del movimiento de esta esencia invisible, real, del flujo de la ciencia eterna, ha surgido el conocimiento, donde el deseo se contempla y se introduce en un deseo de configuración; en ese deseo ha surgido el fundamento natural y creatural de toda vida y todos los seres, puesto que el deseo ha captado y encerrado en propiedad el flujo de la ciencia: de ahí han nacido dos voluntades diferentes, una, de la ciencia divina; la otra, de la propiedad de la naturaleza, puesto que las propiedades se han introducido en una voluntad propia, y se han imprimido el carácter de propiedad y de la voluntad propia, y se han hecho ásperas, aguzadas, punzantes y duras, de modo que de tales propiedades ha surgido de la ciencia enemistad y oposición a tales propiedades; tal como en las propiedades del demonio, igual que en las ásperas tierras, piedras, criaturas, puede verse cómo las propie-

dades se han alejado de la unidad y han ido a una *impression*: por lo cual soportan en este tiempo la separación o escapada de la voluntad divina, y han de estar en esa *impression* hasta el día de la recuperación.

6. Lo que hemos de considerar ahora primordialmente es el alma del hombre, que es una imagen o réplica de la ciencia divina, como réplica del conocimiento divino y natural, ya que el fundamento de todos los seres reposa en el uno, que se hace divisible con la voluntad que sale del alma, y se manifiesta, de modo que reconocemos claramente cómo el alma es una fuente del bien y del mal, cosa que la Escritura también nos indica al mostrarnos cómo la caída y la perdición surgieron del deseo de propiedad de las propiedades; por eso nos resulta necesario en extremo que aprendamos a conocer cómo desde la propiedad adoptada, en la que tenemos tormento, necesidad y dolor, conseguimos entrar en la unidad, es decir, en el fundamento y origen del alma, donde el alma pueda descansar en su fundamento eterno.

7. Ninguna cosa puede reposar en sí misma, a no ser que vuelva a entrar en aquello de lo que salió: el alma ha pasado de la unidad a un deseo de sensibilidad para probar la división de las propiedades; por eso ha surgido en ella la división y la oposición que dominan ahora el alma: y no conseguirá liberarse de ello mientras no abandone en sí misma el deseo de las propiedades, y vuelva a obligarse a entrar en la quietud más grande, y desee acallar su querer, es decir, que la voluntad, por encima de toda sensibilidad y figuración, se abisme en la voluntad eterna del vacío, de la que surgió originariamente el *Mysterium Magnum*, de modo que ya no quiera nada en sí misma, sino lo que Dios quiere por medio de ella; así está ella en el fundamento más profundo de la unidad: de modo que si quiere permanecer dentro un instante, sin movimiento del propio deseo, la voluntad del abismo, por movimiento divino, le habla dentro, e incorpora en sí, como propiedad suya, su voluntad abandonada, e implanta en ella el *ens* de la eterna captabilidad del aposento de Dios, es decir, el uno esencial.

8. Y así como la voluntad de la eterna divinidad sale eternamente a través del espíritu y produce una réplica del abismo, así también la voluntad abandonada del alma es iluminada y conducida sin cesar por la captabilidad divina, por la voluntad divina: y así, el alma humana, en la voluntad de Dios, en la ciencia y conocimiento divinos, domina sobre todas y por todas las cosas: respecto a lo cual dijo Moisés que ella habría de dominar sobre

todas las criaturas del mundo. Al igual que el espíritu de Dios va a través de todo y prueba todo, también el alma iluminada consigue dominar sobre y por todas las propiedades de la vida natural, y someter las propiedades, e introducir en la razón desde la ciencia divina la más alta sensibilidad, como dice San Pablo: El espíritu explora todas las cosas, también lo profundo de la divinidad; 1 *Cor.* 22, 10. Y con tal introducción de la voluntad divina, el hombre vuelve a ser unificado con Dios, y renacido en el alma, y se empeña en morir a la propiedad del falso deseo con el fin de renacer con nueva fuerza.

9. De modo que entonces la propiedad lo ata a la carne, pero con el alma camina en Dios, y en el viejo hombre nace un nuevo hombre espiritual de voluntad y sentido divinos, que mata diariamente el deseo de la carne, y, por la fuerza divina, hace del mundo, como vida exterior, el cielo, y del cielo, como mundo interior espiritual, el mundo visible, es decir, de modo que Dios se hace hombre, y el hombre, Dios, hasta que el árbol llega a su mayor altura y produce sus frutos a partir del *Mysterium Magnum*, de la ciencia divina; es entonces cuando desaparece la vieja corteza y surge un árbol espiritual de la vida en el campo de Dios.

(Mysterium Magnum, Kurzer Extract)

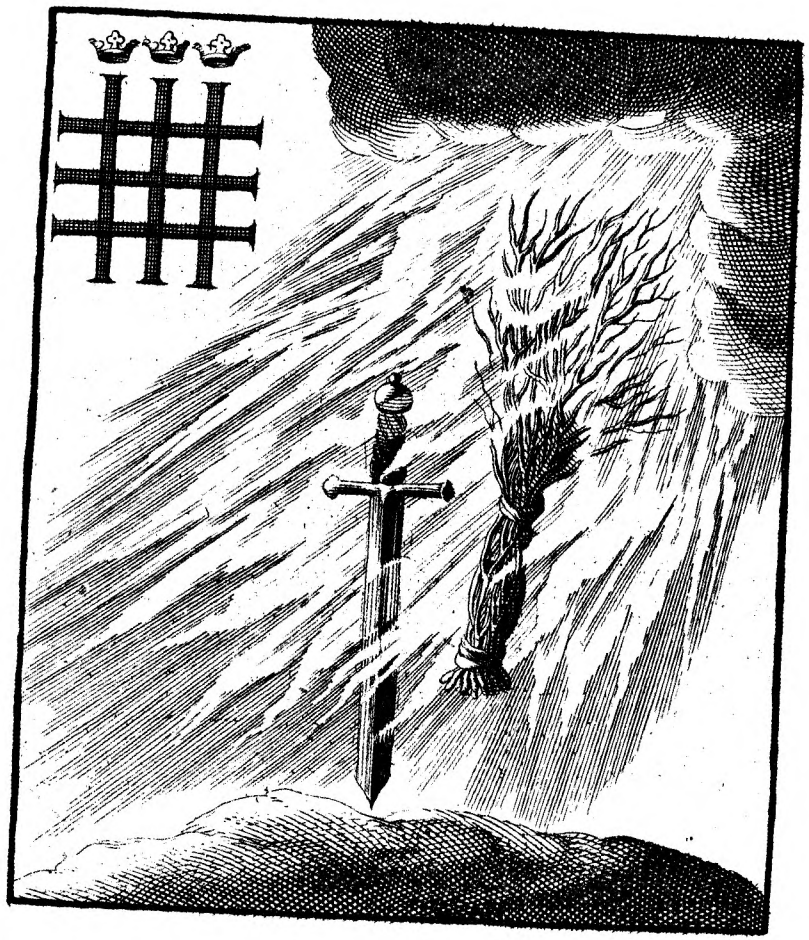


Ilustración de *Mysterium Magnum.*

III
Teofonía

1. Sobre la mística del lenguaje en el proceso de universo, y sobre la historia de esta vieja tradición lingüística

La idea de «lenguaje» que posee cada autor, tácita o no (en el caso de Böhme está bien expresa y clara), y su uso efectivo del lenguaje precisan el contexto de coherencia y sentido de toda su especulación, en tanto lo constituyen y establecen entre sus marcos de referencia. Una teoría del lenguaje, es decir, un contexto de posibilidad de uso lingüístico, o unos patrones lógicos de posibilidad de sentido, genera asimismo un marco teórico, esquema mental, lógica de discurso, en que sostener una concepción del mundo; genera más bien esa misma concepción del mundo, en tanto la hacen posible y consistente desde unas leyes generales, gramaticales, de las que se deduce. Ya que en el fondo todo sistema de mundo no es otra cosa que un modo de describirlo, un modo de hablar de él, como es sabido. Y las cosas no son más que objetos y palabras, significados o referencias constituidos en la lógica gramatical de un discurso, désele la amplitud y el carácter que se quiera a esa gramática. En cualquier caso, lingüística es toda expresión racional y teórica: toda expresión humana, por tanto. Más en el caso de Böhme, que comparte con sus antecesores más preclaros, Eckhart, Cusa, Paracelso, por ejemplo, una mística del lenguaje y, en general, de los signos, en la que se plantearon desde antiguo algunos hombres toda relación metafísica (las relaciones Dios-mundo ejemplarmente) y en la que la plantean estos geniales teutones, desde una asunción original de sus presupuestos. Porque es bien claro que la peculiar concepción lingüística que Platón y el evangelio de San Juan (como modelos últimos, con mínimos desarrollos posteriores) inspiraran a

la mística cristiana ofreció, a estas especulaciones sorprendentes, sorprendentes modos de plantear las cosas, de iniciar la aventura divina de universo: nada de creación ni de emanación simples, ni de meras relaciones de estructuras metafísicas, como eran las costumbres varias más inveteradas de la explicación filosófica, sino formas diversas de una relación más sutil cual la que se establece entre la *representatio* y el *representatum*, entre un símbolo lingüístico-conceptual, en principio, y su referencia o significado. Esta relación representativa, aplicada a la cuestión de Dios y mundo, al problema del origen supuesto en estos términos, hace de las cosas sentidos o acepciones, no más, significados, no más, de la Palabra eterna; y del universo entero, el mero campo de referencia y de uso suyos.

He ahí esta «teosofía» mística y mágica que recorre y constituye la construcción del universo en Böhme. El universo «teogonía» y «teofanía», que hemos visto, es también el universo «teofonía». Lo que era deseo y sabiduría en los estados originarios de posibilidad de todo, era también palabra. El universo entero, parto y revelación de Dios en sí mismo, es también pronunciamiento suyo, expresión fónica en sí de sí mismo: un eterno e infinito sonar de ese Dios principio lógico universal de potencia y de energía, cuya logicidad, si la hemos llamado antes «saber» y «querer», no podemos por menos de llamarla ahora, obviamente, «logos», en tanto supuesto modélico de la «lógica» más pura, la del lenguaje más puro, superado en sí por sí mismo en lo real o en la nada; la del lenguaje ideal, silencioso en sí de sí mismo, y eterna, definitoriamente parlante.

Sabido es, por tanto, que, en todo análisis de un sistema metafísico de mundo, o en todo análisis de un complejo discursivo cualquiera, para saber si siquiera dice algo y lo que dice, para indagar su sentido, resulta indispensable investigar la teoría del lenguaje, que, tácitamente o no, (siempre) sustenta y justifica su edificio. Más si se trata de construcciones inmanentes al propio lenguaje, como sucede en el caso que nos ocupa, donde la voluntad es también palabra en el origen de todo... Y esta mística del lenguaje, que hemos de analizar, recupera singularmente, como decíamos, la teoría platónica, pasada por determinaciones concretas de la mística del «logos», de raigambre en San Juan (Filón, Orígenes), por lo que interesa, y

que en las postrimerías medievales revitalizara Meister Eckhart. Cusa y Paracelso, en esta tradición general, construyen teorías del lenguaje y de los signos (doctrinas del *vocabulum naturale* y de las *signaturas*, respectivamente) de gran influjo en el Renacimiento. Franck y Weigel levantan su espiritualismo sobre conceptos que esta tradición posibilita, como lo hacen, en general, de diferentes modos, las diversas corrientes místico-espiritualistas y filosófico-naturalistas del Renacimiento. Y en esta encrucijada (entiéndase que éste no es el momento de pergeñar siquiera sus líneas aludidas) exactamente (con algún adorno más) está el lugar de Böhme. Hegel y Heidegger (también Gadamer), por encima de otros, han sido hitos posteriores en ese impulso de pensar por y desde categorías esencialistas y místicas en la comprensión del lenguaje.

Teoría platónica pasada por la mística de la palabra, decíamos. Porque se considera, efectivamente, que, más allá de la arbitrariedad lingüística del vocablo contingente en cada caso, hay siempre un nombre correcto, apropiado, propio, acorde plenamente con la idea o forma esencial de la cosa, a la que remite y refiere. La referencia del lenguaje, su campo de significado, de variabilidad, de valores, al ámbito de verificación de su sentido está en el plano oculto de lo que las cosas son en sí mismas, más allá de la fenomenicidad por la que se traslucen en formas sensibles. Hay una conveniencia natural entre mundo y lenguaje más allá de los signos; sea cual sea el vocablo, siempre hay un nombre que conviene naturalmente (según los viejos *eidos* y *ousía*) a cada una de las cosas en sí mismas. Un nombre oculto tras el término, para una cosa siempre oculta tras su apariencia. Los nombres son aprehensiones «lógicas» del en-sí oculto de las cosas, y se usan, en sus términos, para expresar el juego oculto del universo. El nombre ideal propio y apropiado a la cosa es algo a lo que alude imperfectamente la materialidad de un término y su *facto*. Aunque siempre se supone una coincidencia ideal entre término y nombre, signo y símbolo, en la que sucediera la perfecta captación «lógica» en un espacio sonoro, la perfecta localización, traducción, más bien, a un espacio «lógico» sonoro de algo que en principio no parece sonoro (o no lo parece, al menos, en la sensibilidad espacio-temporal): el en-sí oculto de las cosas. Difícil y enig-

mática trasposición, pero de algún modo los términos lingüísticos, sin ser onomatopeyas fantasmagóricas de algo mudo, han de imitar efectivamente en su espacio sonoro (gráfico incluso) aquello que no parece tener sonido por sí mismo, y que está (si está) oculto. Los nombres son el sonido puro de la esencia íntima, que los términos imitan. El nombre es el sonido de la esencia. Su aprehensión lógica en un espacio sonoro. O quizá sólo copie, para las condiciones del discurso, de la razón, del «logos», un sonido pretérito misterioso...

Porque de ahí, en efecto, no hay más que un paso (tanto en una dirección como en otra) hasta imaginar y sentir una oculta melodía en el universo, una armonía igual, pero perfecta, a la que desde la proporcionalidad matemática posibilita la eufonía de los sones sensibles, o en el juego gramatical, la «lógica» de su sentido. No hay más que un paso hasta suponer un lenguaje natural y común a todos los lenguajes *de facto*, como gramática general de posibilidad de todos ellos. Estos lenguajes fácticos y sus términos, como los conceptos que genera la repetición de su uso, no referirían ni captarían más que «objetos», digamos: la conformación exterior de las cosas para su percepción sensible, o su constitución «lógica», incluso, para la aprehensión intelectual. El lenguaje natural y común y sus nombres, sin embargo, la posibilidad y posibilidades de lenguajes y términos *de facto*, captarían de algún modo las «cosas»: el lugar común, cada una, de toda una serie de objetos semejantes, que constituye a todos y cada uno en cuanto tal; la participación en la lógica oculta del universo de algo que se reviste de varias formas objetivas con una referencia común en lo oculto, un punto en el secreto proceso divino de universo, un hueco más en el vacío abismo informe en que reposa el todo, conformado ya en figuras de esos huecos supuestos; nada más, para entendernos, que una variable lógica, o mejor, nada más que el vacío de un paréntesis lógico que encierra una variable, donde no hay nada todavía (sino el garabato irrelevante), pero de algún modo está ya toda forma concreta de su campo de variabilidad. La variable como posibilidad de valores suyos es el mejor contexto (fantaseado en la espectacular lógica böhmeana de universo) en que entender ese lenguaje natural, posibilidad de idiomas (o el nombre natural como posibilidad de términos, o la cosa, en general, como posibilidad de objetos). Porque, además, si al final de toda variabilidad lógica, de todo universo y de todo lenguaje, se supone una sola variable o paréntesis vacío, una sola cosa o una sola palabra... ya tenemos con ella al Dios-deseo, al Dios-abismo, al Dios-palabra, punto ciego de posibilidad de todo, él mismo vacío y nada, como el infinito paréntesis de cualquier engendro suyo. Pura lógica formal y pura lógica metafísica.

Lo que está claro es, como siempre, el juego racional, y nada más; la raíz lógica, a fin de cuentas, de toda posible comunicación con lo real y, por tanto, de lo real mismo; es decir, la raíz lógica, a fin de cuentas, de todo pensamiento y lenguaje, y de sus objetos; el propio funcionar autoanalítico de la razón, en suma, como hecho último y definitivo del hombre. (Por «razón» entendemos siempre la función más general de toda relación y posibilidad de relación teórica humana, incluida su fundamentalidad respecto a las relaciones prácticas.) El cariz universal y concluyente de este hecho lógico o racional, humano por excelencia, lo recluye en sí mismo. Y con sólo que la razón llame «Dios» al fantasma de su impotencia, absolutizando así el círculo de su encierro, lo definitivo y último de su hecho, la lógica se hace mística, todo se entiende a la nueva luz de un trasunto extático. Así sucedió en la mística del logos que nos ocupa, que, seguramente por eso, ha vivido, también, en la paradoja, siempre, en la que el círculo disuelve los extremos y cualquier otra referencia en el movimiento mismo: perpetuo fatal fluir funesto del pensar. Porque en él la razón se da sus amos. O, fuera de sí, se entrega a ellos, como hay buena gente que cree.

El Dios radicalmente indecible, inexpresable, siempre escondido al fin, por mor de su presunta revelación en sus hechuras, se hace palabra, por la que expresa y configura esa autoconciencia que lo define de vacío y caos en que falta todo, en que todo está ausente, y como ausente, posible. Ese Dios se oculta infinitamente, indecible, tras su eterno hablar: como espíritu todopoderoso, invisible en la Palabra, que hace surgir las cosas ante la mera invocación de su nombre. Oculta su nombre en los infinitos nombres de las cosas... Por expresar de algún modo lo inexpresable del origen de todo, de acuerdo con esa mística viejísima del hálito-soplo-palabra

que viene de dentro como lo más profundo, recogida también por la Biblia en su primer libro, la mística del logos se inclinó siempre a explicar la supuesta *creatio mundi* por la *productio verbi*, y a identificarlas como acción originaria de un espíritu infinito. El lenguaje crea el mundo o es el mundo: una verdad antigua y nueva con múltiples avatares en la historia del pensar. ¿Se le ocurre algo mejor al animal parlante, que ve en su distintiva parla la exhibición más clara y apropiada de ese su supuesto espíritu que mora «dentro», algo mejor para fantasear sobre los orígenes? Del lenguaje se hace Dios, como de la razón, porque ambos son nuestras funciones consideradas más altas, por distintivas: las que mejor describen el sí mismo del hombre y, por tanto, su punto de reversión, en tal caso. Pero ningún lenguaje humano puede expresar el origen del ser, es decir, ningún lenguaje puede expresarse a sí mismo definitivamente: todos se enredan, como la razón, en un círculo metalingüístico, autoconsciente. El ser o la palabra quedan siempre más allá de la última vuelta del círculo del lenguaje o de la razón, en cada caso, porque siempre queda otra vuelta y otra y otra: digo que digo que digo que digo...

Ahí se pierde el decir en sí mismo. Ahí queda la indecibilidad última de la palabra, que no se dice a sí misma sino en una infinidad de términos. Como el ojo, que no se ve sino en una infinidad de objetos vistos. O como la razón, que no se coge sino en infinitas vueltas sobre sí. Pero en este peregrinaje eterno por los objetos, o en este eterno rodar en sí mismos, que da igual, la razón, el lenguaje, el ojo no se apropian en nada más que en el juego mismo de su acción siempre vacía, siempre tras un nuevo objeto. Indecibles, inexpresables, ilocalizables, fuera de sí en sí mismos siempre, la razón, el ojo, la palabra, etc., están, sin embargo, ahí; han de estar ahí, en esa rueda eterna, hablando, viendo, pensando; son el pensar, ver, hablar cualquier cosa; el puro y simple hecho de que se piense, vea, diga algo en cualquier caso; son el misterio tras todos los pensares, veres y decires concretos; lo oculto, el ser: Dios mismo, Palabra, Ojo, Entendimiento... Éste ha sido siempre el camino más noble a lo sagrado.

Así que ningún lenguaje puede expresar su origen en la palabra, ninguno puede expresar el ser, pero éste y aquélla, que son lo mismo, han de estar presentes en todo lenguaje y toda criatura simplemente para que éstos sean. «Dios», la Palabra, el Ser, el Ojo, etc., que lo es todo, que es en todo y por todo, es primordialmente la nada oculta tras cualquier cosa: la palabra que no se dice, el ojo que no se ve... el juego eterno de decirse, verse, captarse, revelarse. Ese jugar es Dios mismo, el ver, el ser, el conocer; el lenguaje: *«die unaussprechliche wirckliche Worte Gottes»* (*Cl, Vr* 5). El gran paréntesis vacío de que hablábamos. El Dios escondido de todos los místicos. La posibilidad del universo. ¿Es que cuando usamos el término «Dios» conseguimos referirnos a algo diferente de esto? Y tal posibilidad no es otra cosa que la relación lógica más general entre «todo» y «nada», otros dos conceptos lógicos. Metafísicamente, en tal caso, la posibilidad, o Dios, es todo y nada, todo o nada, que da igual. Es cosa de palabras simplemente, porque está clara la referencia única de todas ellas a ese oscuro objeto de melancolía con mil nombres, que decíamos: el agujero de la razón en estos sus límites, su punto de fuga en sí de sí misma a ninguna parte o a sus fantasmas (conceptos, palabras), que da igual. Todo para llenar el abismo de su pérdida en sí misma, el vórtice abismal que genera su circularidad, que es la misma del lenguaje: lo *absoluto* de su hecho. Y ahí comienza lo misterioso, en ese punto en que todas las grandes palabras mencionan lo mismo, en esa absurda disolución de todo en lo disoluto del sí mismo (¿dónde, si no?), y en el hecho de que sea así, de que sea, de que... Ese «que» es «Dios».

De todas estas paradojas, que son sólo una, la de la razón humana en general, surge, por lo que nos interesa, la peculiaridad del lenguaje simbólico de la mística, que en época de Böhme era todavía el de la magia, la alquimia, la teosofía... y de la ciencia, incluso, que pretendía aún captar en sus garabatos formales la lógica de Dios, que preside, escondida, los aconteceres del mundo. Esta conciencia de la indefinibilidad última del punto extremo de la lógica universal (el *Deus absconditus*, la Palabra indecible pero parlante, el Dios presente y ausente, y, sobre todo, la Palabra decidora por indecible, el Dios presente en su ausencia) genera la idea simbólica del lenguaje (y de las cosas). Sólo simbólica, formal, figurativa, figuradamente, el lenguaje (y las cosas) pueden significar lo indeci-

ble abismático que funda eternamente el universo en el silencio (y la nada). Lo simbólico o figurativo representa, en general, la categoría mediadora por excelencia tanto lógica como metafísicamente. Es el puente de oro entre todo modelo y realidad, es decir, entre Dios y mundo ejemplarmente. En este sentido y por ello: el lenguaje simbólico nació para hablar de Dios y eso sigue haciendo cualquiera de ellos. («Dios» es la lógica del mundo, la lógica de lo real; otra cosa no puede decirse en el sentido fuerte acostumbrado al lenguaje y natural a la razón, según parece: el referencialista. Y la lógica es la doctrina o el reducto metafísico de toda posibilidad: «Dios», pues, o la «razón», mística o teoría, en general, del «mundo».)

En la época del zapatero cualquiera de las disciplinas antes mencionadas se dedicó a lo oculto, en el sentido de que todas ellas, a su modo cada una, fueron intentos de ordenación y sistema del mundo sensible de experiencia en torno a un supuesto trasunto invisible suyo: el mundo-fuerza o el espíritu creador y sus leyes eternas. Y esto suponía, *de facto*, la remisión de los hechos a su posibilidad legaliforme, entendida en las creencias de aquellos hombres como divina, de modo que «Dios» pudo jugar de comodín universal para cualquier objetivo filosófico o científico; analizar el mundo y cualquiera de sus cosas es analizar la esencia de Dios, en este sentido. Y esto suponía, por lo que interesa ahora, referir simbólicamente el lenguaje ordinario al lenguaje eterno desde el que supuestamente el Dios habló/creó las cosas y que guarda aún sus secretos (los de la esencia divina exhalante en su fonética) para la curiosidad natural del hombre por sus orígenes y sus profundidades. Esa extraña referencia lingüística al misterio, de algún modo sonoro eternamente en la infinitud de nada de la nada, hace de las palabras, no ya meros símbolos sígnicos orales y escritos, sino auténticos sellos, cifras, talismanes, conjuros del en-sí oculto de las cosas por donde corre el misterio. La palabra, decíamos, evoca de algún modo en su sonido aquello que constituye las cosas: el lugar lógico que representa cada una en el eterno desplegarse de la esencia de Dios. Ese simbolismo sonoro del lenguaje es un modo privilegiado de revelarse el ser, pero en lenguaje, obviamente. Aunque, de manera secreta, esa sonoridad, que viene siempre de dentro, conjura el misterio de las cosas,

lo acuña, lo estampa en su configuración «lógica». Y, de algún modo, lo es asimismo. Esa simbología esencial, mis-mí-tica, cuya última clave sólo parecen tener personajes proféticos muy elegidos en la historia, es la que caracteriza también desde la base la concepción entera del lenguaje en el zapatero (uno de esos agraciados) y, por tanto, toda su construcción metafísica o sistema de universo, como decíamos. En eso estamos...

Ahora, el centro es la palabra donde antes reinaba el deseo, en el seno mismo del «triple espíritu sin esencia»:

> La palabra es su *centrum* o asiento, y está en medio como un corazón, y el espíritu de la palabra, que se origina en la primera voluntad eterna, abre el misterio de la vida esencial, de modo que son dos *mysteria*, uno en la vida del espíritu, y uno en la vida esencial, y la vida del espíritu se reconoce como Dios, y también se la llama así correctamente; y la vida esencial, como vida de la naturaleza, que no poseería entendimiento alguno si el espíritu o la vida del espíritu no fuera deseoso. En tal desear, el ser divino, como eterna palabra y corazón de Dios, nace siempre y desde la eternidad, de él surge eternamente la voluntad deseante, como espíritu suyo en la vida de la naturaleza, y abre ahí el *mysterium* a partir de las esencias y en las esencias, de modo que son dos vidas, y también dos seres, a partir de y en un único, eterno, abismal origen (*Mp* 4, 8).

Esto hemos de analizar ahora: la palabra como vida misma de Dios (el lenguaje, ámbito de toda posibilidad lógica, es decir, de toda posibilidad) y como tensión de Dios al universo (el lenguaje, ámbito de toda referencialidad lógica, es decir, de toda referencialidad). O sea, el contrapunto lingüístico de la metafísica de universo ya analizada: «Dios» o el universo antes, «Dios» o el lenguaje ahora, que todo es lo mismo en esta especulación disuelta. *«Und wird das Geist-Leben für Gott erkannt...»*

2. De cómo el deseo era palabra: el hálito del abismo

La palabra es ahora el centro en todo, donde lo fue el deseo. El Dios-voluntad era desde la eternidad también el Dios-palabra. El ímpetu mismo del deseo era el lenguaje, como un fantasmal hálito en la nada ambos. Así comenzó todo.

Dios o el lenguaje, teogonía o teofonía del todo, porque todo el proceso lógico o metafísico de universo es también un proceso lingüístico. El 11 de noviembre de 1623 escribe Böhme:

> Cualquier cosa tiene su *separatio* en sí misma. El *centrum* de cualquier cosa es espíritu en el origen de la palabra... La formalidad de los *corpora* (corporificación) surge de la experiencia de la voluntad, donde el *centrum* de cada una de las cosas vuelve a hablarse como un trozo de la palabra hablada y se introduce en la divisibilidad al modo y manera del hablar divino... (que) es un hálito del abismo y una divisibilidad de la voluntad eterna, un desmembramiento de sí mismo... un hablarse a sí mismo del que se ha originado la naturaleza y la vida de las creaturas... Como lo vemos en la tierra, que en el comienzo de sus materias ha surgido espiritualmente de la divisibilidad del hálito divino: en ella la divisibilidad de la palabra se ha instalado en *ens* y esencia... según los tres principios de la revelación divina... (que) están uno en otro, como una única esencia, y están sólo en tres diferencias de los *centra*, como revelación divina, ya que cada *centrum* produce de sí mismo su propio hálito, naturaleza y esencia, y, sin embargo, todos se originan del eterno uno. –El I *centrum* es el hálito del abismo, como hablar de Dios: la impresión y sensibilidad de Dios de sí mismo, de modo que Dios se lleva a la trinidad, y se pare, y se habla en fuerza. –El II *centrum* o exhablar es la esencia hablada de la fuerza divina, y se llama sabiduría divina: por ella la palabra eterna se exhala en ciencia, como en la infinitud de la pluralidad, y desarrolla la pluralidad de la ciencia en deseo (libre), y el deseo (libre) en deseo, y el deseo en naturaleza y lucha, hasta el fuego... (y) el fuego en luz... –El III *centrum* es el *verbum fiat*, como palabra natural de Dios... como un *separator* creador y hacedor de todas las criaturas... hablador de la divisibilidad de las fuerzas divinas (*Ep* 47, 5-11).

Estas formidables palabras böhmeanas (lo son también las que dejo con puntos suspensivos) recorren «lingüísticamente» el proceso teocosmogónico entero a partir de ese hálito abismal primigenio, voluntad antes, lenguaje ahora. Acción siempre: deseo antes, hablar ahora. Se trata de la lógica de una acción infinita y eterna que es el todo: lógica metafísica antes, lógica lingüística ahora. La ciencia melancólica del zapatero consiste en perseguir este plan secretísimo del universo, el gran misterio que se nos escapa, las reglas ocultas del juego de todo: la lógica de la acción «divina». Acción profundísima porque significa la propia constitución de «Dios» (o del «mundo») o desarrollo de su misma esencia. De modo que al principio y siempre era y es la acción: querer o hablar. (Tal explicación muestra cómo la lógica de Böhme sigue un modelo demasiado humano. Pero no puede exigírsele otra cosa a la razón, incluso a la razón más sensible al misterio, a la más melancólica ante lo ignorado y oscuro, lo abismal, a la más viva y despierta. La razón no fantasea más que desde sus formas. No piensa, no puede pensar más allá de ellas. Lo inquietante es que eso sea así, es decir, que ella lo sepa. Eso sí que es melancolía. Conciencia de encierro. Para salir de él la razón ha inventado todas las historias. Conciencia de encierro y, por tanto, de abismo y nada, más allá. Para salir a alguna parte la razón pinta con sus colores el vacío. Objetiva su melancolía. Objetiva en sí misma su melancolía. ¿Dónde, si no?)

Así que el lenguaje aparece ahora como el centro de todo el proceso de universo. Tal proceso de Dios y mundo resulta de un exhalarse el abismo en una pluralidad de formas lingüísticas que portan el espíritu esencializador de la nada que las pronuncia. Ese espíritu exhalante/exhalado habita el interior de las criaturas y las constituye desde ahí en la lógica de un juego lingüístico eterno e infinito, fonético fundamentalmente porque la acción (el hablar, ahora) es en el principio y siempre. Ese espíritu-palabra bulle en el interior de las cosas como foco de su energía sustancial. El nombre propio, el término de cada una, lo traduce a la exterioridad y al tiempo. Y esa traducción de la sonoridad infinita y eterna de la nada en cada uno de sus partos o sones lingüísticos ordinarios en el espacio y el tiempo justifica, en su posibilidad, todo sentido y significado del len-

guaje común, fundándolo allí donde obliga esta concepción universal de los orígenes. Los tres centros eternos e infinitos de energía, que prolongan su acción como principios lógicos y metafísicos de universo, vienen definidos en sí mismos como especificidades lingüísticas; en el propio tremendo lenguaje del zapatero, que antes traducíamos, el primero es: *«das Aushauchen des Ungrundes, als Gottes Sprechen»*, el segundo: *«das Aussprechen oder ausgesprochene Wesen der Göttlichen Kraft»*, y el tercero: *«das Verbum Fiat, als das natürliche Wort Gottes»*. En este último lenguaje natural divino del espíritu, el lenguaje del *fiat* en el que el Dios fue llamando de la nada a las cosas por su nombre, el Dios palabra ya desde la primera paternal exhalación del abismo, que ahora, además, ya ha querido/conocido/hablado en sí mismo su propia esencia posible (el universo que planea en la lógica filial de su purísimo hablarse, quererse, conocerse), se hace decididamente creador de esa esencia suya en formas concretas; es el *separator* de su intimidad caótica en las infinitas formas varias de los mundos que él, que es nada, engendra en la nada de la nada. (Eso sí que es fuerza y energía. Pasar de la nada a lo posible, y de esto a lo real, siéndolo todo –nada– sí mismo. Absoluta potencia, digna de que se le dé un nombre único entre todos: «Dios», y se le adorne de gracias únicas: «infinito», «eterno», etc. La razón supera así su melancolía, dándose un final o un tajo eterno en su incesante querer, pensar, hablar. «Dios»: ese cadáver de la razón, dijéramos.)

Desde esta perspectiva fantástica del lenguaje ese tercer centro de energía divisora merece un nombre, en efecto, como el que le da Böhme: *«der Sprecher der Schiedlichkeit Göttlicher Kräfte»*. Una expresión asombrosa: el hablante, el *speaker* de la divisibilidad de la potencia y potencialidad divinas. Hablar o pronunciar una cosa meramente perfilada en el caótico seno divino es exhalarla, parirla, conformarla. (¿Dónde? El «dónde» no tiene sentido en «Dios» o en la «nada» o en el «todo».) En cualquier caso, el lenguaje aparece como el mediador de la referibilidad de la lógica del mundo, es el que pone en «cosas» las «formas lógicas» a través de «nombres». La energía «divina» sale de sí en «lenguaje» a una multiplicidad «mundana». El lenguaje, en cuanto «Dios» y en «Dios», en sí mismo, era

recinto de toda posibilidad lógica y metafísica, y exhalado lo es de todo uso concreto y creador del mismo cariz. «El deseo en palabra fue el *fiat*», dice Böhme (*Mm* 26, 31). Pero en principio-principio fue y es siempre: *«das Aushauchen des Ungrundes...»*.

El hablar *(Sprechen)*, el exhablar *(Aussprechen)* y la palabra o lenguaje natural *(natürliches Wort)* son ahora, pues, desde otro punto de vista de lo mismo, los tres principios de universo o de manifestación o de realización esencial, divinas. Iremos viéndolo; sólo asentar mejor, primero, esta fundación extremosa del mundo y de la ciencia en el lenguaje en general... Böhme dicta con solemnidad: «Del exhablar o exhalar de la fuerza invisible ha devenido la esencia visible» (*Mm, Vr* 4). Todo el proceso laboriosísimo de revestimiento formal del abismo, de esencialización de Dios, descomposición del caos, parto de lo visible de lo invisible... y todo el proceso de descripción o inteligencia de ese magno y único misterio que importa a la ciencia pende y sigue el hilo de una concepción del lenguaje como hálito y configuración de energía interior, escondida y misteriosa. Y es que la palabra es también deseo y sabiduría, reposo abismal y acción del espíritu: recorre, como hemos visto, todo el recinto trinitario de posibilidad de universo, como recorre su son el universo mismo arrancándolo en su recorrido de la nada. Pero en principio (siempre) es «palabra hablante en Dios *(in potentia)* o fuerza divina» (*Cl* XIV, 4). En principio (eternamente) reside en Dios mismo y es Dios, como «palabra espiritual invisible de la fuerza divina» (*Mm, Vr* 4). Constituye el núcleo de Dios como posibilidad y potencialidad de despliegue esencial suyo en mundos y criaturas. Es, así, la naturaleza definitoria del Dios naciente que, como palabra, deseo también y sabiduría, despunta de las sombras abismales en polícroma aurora.

Es obvio que a este nivel generalísimo de los eternos prolegómenos de universo se identifique la metafísica del deseo, la lógica del pensar o del saber y la teoría del lenguaje. Todo es, cuando no hay nada, una purísima tensión, mínimo hálito y mínimo pábulo, a la vez, del vacío abismo, que, de algún modo, se pare y se recoge en sí en la contextura inmaterial e informe, pero de algún modo ya

efectiva, del habla o del saber o del deseo, purísimos todos, sin más objeto, en tal caso, que sí mismos. Hablar por hablar simplemente, querer porque sí, pensar sin más, sin pensar nada, ni decir nada, ni querer nada. Absoluta gratuidad, en la que, sin embargo, el deseo, el pensar, la palabra van enmarañándose en sí mismos y oscureciéndose en la opacidad de la repetición sin fin, hasta sombrear o perfilar en sí mismos objetos para su afán: deseos, pensares, decires (que eso es toda palabra, pensamiento o cosa en el principio: una acción, energía más bien, originaria). Hasta que todo estalla en la multiplicidad... Fantástica creación, fantástica energía, pero resulta difícil, aún hoy, pensar otra cosa del origen.

«Ein Aushauchen der Einheit in sich selber...» (*Cl* 16). Imagen fantasmal esta de una exhalación en sí misma de la nada, de un hálito parturiento en sí de sí de la unidad primera, un primer balbuceo en medio de una eterna infinita quietud, sosiego, calma, en el que la tersa limpidez de la oquedad vacía del abismo se desdibuja, contorsiona, contornea, bulle un mínimo, se agita, en su propio vientre pare, engorda, la nada de la nada, y se convierte en el divino, opaco, informe magma, caos de toda posibilidad de todo. El Dios voluntad pura del abismo se enrarece ya, alborota, y se encrespará en su deseo oscuro. Ahora un deseo purísimo cruza, primero, la nada, la unidad, vacío, abismo, proviniente de ellos, de ello, y lo conmueve: así le da cierta consistencia esencial, una mínima configuración, caótica, la vida trinitaria, el «movimiento o vida de la divinidad». Que es palabra de cuyo eterno hablar surgirá el universo entero hasta la exterioridad más visible. *«Ein Hauchen der Dreiheit...»* (*Cl* 16) es ahora esta palabra eterna «de todos los colores, fuerzas y virtudes, que la eterna voluntad pronuncia, desde el entendimiento del ánima, a través del espíritu» (*Mm* 1, 6); palabra (sabiduría y deseo) eternamente exhalándose en mundo (pero eternamente ocultos también) (*Mm* 1, 5).

Y este lenguaje divino y natural, vida exhalante de/en Dios (exhalada/inhalada en los mundos), que encierra toda posibilidad lógico-metafísica de todo, encierra también la posibilidad lógico-epistemológica de toda ciencia, todo conocimiento y lenguaje humanos respecto a todo. Funda en último término nuestra razón iluminada, melancólica, y nuestra ciencia de lo oculto: la única, claro está.

El hombre anímico interior espiritual ha sido inhablado *(eingesprochen)* en la figura visible por el inhablar *(Einsprechen)* o insuflar *(Einblasen)* de la invisible palabra de las fuerzas divinas, como entendimiento de la figura creada, en el que repose la ciencia y el conocimiento humanos de la esencia invisible y visible (*Mm, Vr* 5).

El exhablar/exhalar abismático o divino es también un inhablar/insuflar el hálito o la palabra (o el deseo o la sabiduría) en el recipiente habitáculo figurativo, esencial, material, corporal, visible, humano. En ese hálito o palabra está y va la vida misma de Dios o posibilidad, fuerza, colorido de universo, que queda dentro de la conformación material humana (que la constituye, mejor dicho, por puro anhelo de exteriorización y sensibilidad) como «entendimiento» *(Verstand)*, es decir, como vida auténtica del hombre y posibilidad humana de universo: órgano propio y adecuado, así, de toda ciencia y todo conocimiento humano en general. Es el agujero del hombre a lo invisible, el hueco sin fondo del hombre al abismo sin fondo universal o divino, que habita igualmente su interior y que igualmente que las demás cosas, a sus modos, *es* (!) el hombre. El hombre es en su interior y se recoge ahí, en sí mismo, en el centro total de la naturaleza eterna; y ahí, en sí mismo también, en el mismo centro de Dios. De la posibilidad de conocimiento a la posibilidad de mundo, a la nada eterna. De sí a sí mismo. Todo en un centro único y vacío cuya diferencia múltiple es sólo simbólica. Ahí se produce el caminar místico, en ese pozo infinito, y así discurre, melancólico, en lo oscuro: de los símbolos a la nada que son y muestran, de las criaturas a su hacedor escondido. Y todo por el lenguaje.

Así, curiosamente, funda Böhme su ciencia (de «Dios», ¿de qué, si no?) y su vida espiritual. Un camino intelectual a ultranza. Una experiencia mística, sí, pero de arrebatos nada más que especulativos, cuya honda y serena, grave melancolía nada tiene que ver con el arrobo sensiblero, afición de otros extáticos errabundos del alma. Curiosa epistemología la de Böhme, sin duda, aunque nunca acabaremos de sorprendernos... Porque lo inhablado/insuflado en el hombre por el exhablar/exhalar del Dios/abismo puédelo aquél ahora rehablar o reexhablar, volver a hablar:

El hombre ha recibido de la invisible palabra de Dios el poder de reexhablar *(Wiederaussprechen)*, para que vuelva a exhablar en discernibilidad y formas, al modo de las criaturas temporales, la oculta palabra de la ciencia divina (*Mm, Vr* 6).

Y así lo hace el hombre al dar nombre a las cosas. Ese nombre por el que evoca su esencia interior, el misterio de nada que las habita y constituye, y cuya posibilidad funda toda ciencia de ellas... Porque en esta reexpresión lingüística, efectivamente, formal y diferenciada, que conforma las cosas al llamado de su nombre, y las constituye así en diferencia, repitiendo a Dios, su lenguaje natural divino, o natural y divino, su palabra eterna, oculta, su palabra hacedora... en esta reexpresión, decimos, consiste exactamente la ciencia humana. En ese arrojo prometeico, bendito ahora por los dioses, de acosar la fábrica más secreta del universo y espiar sus claves escondidas. Réplica temporal de la ciencia divina su ciencia, el hombre sabía que las formas y diversidades de objeto para ella no eran su objetivo último, ni su descanso, ni su interés decisivo, que puso en lo que llamaba «Dios», en la posibilidad de mundo desde una perspectiva infinita y eterna, que se esconde en el tiempo y en las cosas, como ser o causa de ser o modelo de ser suyos. Si llamó «Dios» a esta energía supuesta en el origen, y «divino» su juego y su plan de juego, y los hipostasió a imagen de su conciencia y ciencia propias, es cosa irrelevante de nombres y creencias.

Lo importante es, como siempre, la lógica de ese impulso, lo de verdad escondido tras el carnaval de creencias: un estilo general de pensamiento, una lógica de juego y disfraces más allá del baile, una ciencia de coherencias últimas como la que ambicionó el zapatero, como la gran ciencia de toda época. No la ciencia opaca que ha caracterizado en general a la «modernidad», de un racionalismo fatuo, de un narcisismo patético, en la que sus formulaciones y garabatos no remiten ya más que a sí mismos y a su juego interno, ramplón, tanto más ramplón, obviamente, cuanto más paradigmático, más consistente en sí, es decir, más estrecho y dominable. La coherencia patética del ejecutivo, danzarín perfecto, conocedor de todos los pasos de baile y de todos los caminos de mundo, engendro

de esta razón científica moderna, ilustrada, narcisista, opaca, plana. Instalada y tranquila en su pequeño señorío, que va dominándolo cada vez mejor, esto es, embruteciéndolo con una lógica de andar por casa, una lógica casera de baile y juego, que hasta ha llegado a hacer de la razón política, eficaz, vulgar, la razón modélica, la más respetada, la más anunciada, entregándonos definitivamente en manos de políticos o ejecutivos de todo tipo. Porque una cosa es estar por fuerza en manos filisteas, y otra estar de grado, de gana, en gracia a una razón que quieren vender con su razón buscona, interesada. Imaginar el mundo de otro modo supone para ellos tan sólo enmarcarlo en la alternativa de otros intereses: los suyos, por los que venden sus supuestos encantos. No. Imaginar el mundo es pensarlo desde otro punto de vista más allá de él mismo, de su espacio y su tiempo, y, sobre todo, de esta gente, por esa misma razón, sin embargo, embrutecida en el pindongueo, pero clara y pura en la melancolía. Imaginar el mundo es verlo desde fuera, no en la cueva de la farándula, a la luz libre y no en las sombras de su encierro. El caso es la gran ciencia, el gran estilo, la elevación de miras... del pensar único que ha ido transformando de verdad el mundo, y cuya lógica siempre la podemos considerar mística por su afán por lo oculto, por el misterio, por la razón general de las cosas, por la posibilidad de este mundo y, por tanto, de otro cualquiera, diferente de verdad. Sólo ciertas personas consideran tal pensar «religioso». Aunque más parece una constante «científica» universal, antigua y nueva, cuyo rechazo adorna, entre sus otras muchas gracias, al hombre pequeño.

Böhme es grande, grave, melancólico. Böhme sabía de la opacidad del espejo y de sus reflejos, y calificó esa vanidosa razón de pendoneo. Él había experimentado largos años el *horror vacui*, el miedo y la angustia al vacío abismo, que despiertan la razón melancólica a la posibilidad de las cosas, es decir, a lo que se llama el «misterio», delante o detrás del espejo, delante o detrás de la imagen del ojo (del pensar, del querer, del hablar). O delante y detrás a la vez, mejor dicho, donde se pierde el espejo: en el círculo del sí mismo universal y solo, que es vorágine abismal de nada: nada en medio de la nada sino el vacío, la nada. Ni imágenes, ni espejos. He ahí el lugar

del pensar serio, donde todo es posible, imaginable, deseable, hablable: el lugar del «Dios» de toda especulación; la nada o la posibilidad de todo. Lo menos ejecutivo, fregonil, casero. El lugar de un auténtico recambio de mundo, de una transformación de verdad. Quedarse ahí fuera es extático y errático, loco, sentimental, sin duda, porque ahí no hay nada, ni puede hacerse nada. Pero pensarlo todo, quererlo, hablarlo todo desde ahí, hacerlo todo desde ahí, a esa luz: a eso se llama perspectiva de verdad sobre las cosas. Eso significa fundar nuestro mundo y nuestra ciencia donde es obligado por el pensar mismo, el deseo mismo, el lenguaje mismo: en sí mismos (!). Y no en sus objetivaciones interesadas, políticas y vulgares, ninguna de las cuales puede arrogarse ese carácter universal y absoluto que sólo tiene el mero juego de todas ellas: el pensar mismo, el deseo mismo, el lenguaje mismo. Pura lógica, con la que cada cual defiende su miseria. Su hecho más general es lo inquietante, excepto, como decíamos, para el ignorante, el torpe o el ejecutivo. Y lo único inquietante; no las palabras de político, aunque lo parezcan, y por más que alboroten el cotarro, lleven la casa, el servicio.

«Die Scienz, als das Sprechen, aus sich Aushauchen, Fassen, Formen und in Eigenschaften führen...» (*Gw* 3, 2). Al modo de esa ciencia divina hablante, exhalante, aprehendente, conformadora y cualificativa en Dios de Dios mismo, la ciencia humana se funda en un lenguaje o un hálito también, pero de segundo orden, por así decirlo: habla lo ya hablado, repite las cosas, imita o traduce aquel lenguaje todopoderoso. Y todo lo encuentra igualmente en sí mismo, en lo inhablado en el hombre interior o intelecto humano por la palabra hablante. Como Dios, el hombre mismo es también su ciencia. Su saber es su propia esencia interior, su propia vida mental. Saber, hablar, desear... es vivir. La ciencia, el lenguaje, el deseo: la vida misma; y no escuela ni iglesia ni partido. (¿Cómo no va a pensar Böhme lo peor, entonces, del arrabal babilonio? Cháchara y narcisismo frente a soledad y melancolía. Guiños y líos de todo tipo frente a la atenencia al abismo.)

De ese abismo interior surge la palabra, y con ella, la ciencia. El hombre vuelve a hablar las cosas por su nombre, imitando en su lenguaje el lenguaje natural que Dios usó en la creación, y el que es en

sí mismo. Lo que Dios inhabló en las cosas al llamarlas de la nada lo vuelve a evocar el hombre en su lenguaje sobre ellas. El ámbito epistemológico de la ciencia humana es, pues, ese portentoso en-sí fónico desarrollado en cada caso y cosa desde una gramática general de universo eminentemente lingüística por la que «Dios» manifiesta su ciencia o modula su energía.

> El entendimiento humano exhabla todas las cosas en su propiedad y da nombre a todas las cosas según la propiedad de cada una: así se reconoce y comprende en su fuerza la sabiduría oculta, y el Dios oculto es revelado en las cosas visibles, para el juego de la fuerza divina que lo invisible juega con lo visible (*Mm, Vr* 6).

El nominar es la piedra de toque de todo lenguaje y de toda teoría del lenguaje. Y para Böhme se funda en la identidad palabra-cosa y palabra-hombre, sobre la base última de la identidad palabra-mundo y palabra-Dios, supuesta una estructura lógica y metafísica común que posibilite esas identificaciones. Esa estructura común es el común en-sí de todo: el hálito abismal, que el lenguaje humano traduce a una sonoridad en el espacio y el tiempo, y que el lenguaje humano es también en esa forma sonora. El nombre traduce fónicamente la esencia interior y es ella.

A imitación de la de Dios, que es Dios mismo (*Gw* 5, 16) y que es, a la vez, *«aller Dinge Leben, Wesen und Anfang»* (*Gw* 9, 4), toda palabra humana, por cumplir nada más que su definición y origen, es y ha de ser también «vida, esencia y principio» de la cosa que menta, además de identificarse con el interior del sujeto que la expresa. Es de seguro imposible imaginar siquiera mayor intimidad que esta del lenguaje con su sujeto y su objeto, o con el pensar y el mundo, en la mística del hálito. (Como imposible es ignorar también en este punto el trasfondo místico del idealismo.) Hay una gramática universal que recorre metafísicamente la nada, la posibilidad, la esencia divina, en Dios mismo, en sus mundos y en cada una de sus cosas, dando origen, vida y consistencia formal (formal-espiritual o formal-material, cualitativa siempre) y propia a todo. En realidad no da nada, porque lo es todo. Pero, por entendernos...

Hay una sola raíz de la que todo proviene... su estado originario es como un humo o vapor del gran *mysterium* de la palabra exhablada, que en todo lugar permanece reexhablando, esto es, reexhalando una figura suya, una esencia según el espíritu (*Mm* 2, 6).

Efectivamente, a la luz de esta sorprendente teoría lingüística, el gran misterio, y el único, es el lenguaje mismo, que lo es todo, Dios y los mundos, el hombre y su mundo (es decir, en general, el saber y las cosas), en tanto eterna e infinita exhalación y reexhalación del fondo sin fondo, del fondo abismal del todo y de todo.

«*Es ist alles nur das ausgesprochene Wort...*»: la palabra exhablada «que se ha coagulado al recogerse de nuevo para hablar ella misma» (*Mm* 2, 7). Tremenda definición, ahora, del todo de este mundo exterior. La palabra se ha materializado en infinitos términos pronunciándose a sí misma en el tiempo... Sí hay, entonces, una diferencia. Todo es lenguaje, y en eso es idéntico todo. Pero el lenguaje es hablante o hablado, mejor aún, el lenguaje dice palabras y se dice en ellas. Todo es exhalación; exhalante: el abismo, la nada, Dios mismo; exhalado: el universo, el todo. (Con respecto al hombre, todo es lenguaje también en su mundo; hablante: el pensar; hablado: las cosas.) Con esta mínima distinción (como antes en la metafísica la que se establecía entre parido y parturiento, cuando todo, en pura lógica, era parto y juego) Böhme pretende salvarse en ocasiones delicadas de su indudable, lógico y cabal panteísmo (o panenteísmo, que da igual; panlogismo, dijéramos). Son siempre diferenciaciones intrínsecas a una unidad originaria y definitiva. Diferencia inmanente, multiplicidad intrínseca, circularidad lógica. Está bien claro (!).

El caso es que el gran misterio aún del gran misterio de la palabra hablada o exhablada (o reexhablada, por supuesto) es que, tras ella, en ella misma, hay una palabra hablante: ella misma. Está claro que todo es todo, que el todo es el todo, si se quiere; pero una lógica dialéctica admite matices, diferencias, exterioridades intrínsecas (!). Se sale de sí, en sí, a sí mismo; se habla de sí, en sí, a sí mismo... Ahí está el gran poder de la razón y de toda explicación suya: la admirable, inquietante autoconciencia, modelo universal de toda especulación sobre la posibilidad o el origen, única o único en definitiva, como la razón: monarca absoluto en estos dominios, que desde su punto de mira son universales. (La lógica, señora y dueña de toda posibilidad.) Tal es el estilo, el espíritu, el ánimo y el método de Böhme y de toda la mística especulativa alemana en general.

A pesar de toda identidad originaria y definitiva, en el lenguaje ahora, Böhme distingue, por una parte, la palabra eterna, hablante, actuante, viva, interior, etc., de la palabra hablada, conformada, coagulada, natural, externa, etc., por otra (cfr., por ejemplo, *Sg* 12, 4; 12, 6; 14, 62; *Mm* 2, 10). Pero lo hace cuando y como quiere. Así como antes, por ejemplo, Dios se identificaba a veces con la nada y a veces no, ahora parece algo distinto del lenguaje, porque «ha hecho todas las cosas de su palabra» (*Gw* 3, 1), por ejemplo, y parece algo idéntico a él, a su palabra eterna, que es su vida misma (*Mm* 1, 7). Una cita sólo que aclare un tanto, en general, este uso böhmeano de las categorías lingüísticas en el sentido del paralelismo expuesto arriba, en referencia en una línea a Dios y en otra al mundo:

> Toda la creación es la palabra conformada de Dios (entended por ello la palabra natural de Dios, no su palabra viva, que es Dios mismo y se entiende en el interior), que se exhabla por medio de la naturaleza en un *spiritus mundi*, es decir, en un alma de la *creatio* (*Gw* 5, 16).

«*Geformtes, natürliches, lebendiges... Wort Gottes.*» Todas ellas palabras de Dios, hálito suyo. Su artificiosa calidad de hablantes hace de unas Dios mismo, y su artificiosa calidad de habladas hace de otras lo creado. ¿Qué es, entonces, la palabra sin más, ella misma? ¿Dónde se sonoriza, coagula y conforma sino en sí misma? ¿De dónde o dónde surge sino en sí misma? Ella es Dios, ella es el mundo. Ella... No cabe otra lógica en la nada.

Pero Böhme distingue. Aún más de lo que manifiesta. Porque tanto en una palabra como en otra (en la misma) hay dos matices claros, como siempre, lógico-lingüístico uno, lógico-metafísico otro, para entendernos. Teofonía y teogonía, o cosmofonía y cosmogonía, que da igual. La palabra hablante, habla y es Dios. La palabra hablada, es un hecho lingüístico y un hecho mundano; es lenguaje y mundo, como la hablante es lengua y Dios. Si a estos matices uni-

mos la diferenciación subjetivo-objetivo que parece tener ya el lenguaje por distinguirlo entre hablante-hablado, comprendemos entonces las reglas de juego más generales de la concepción böhmeana del lenguaje en general. Porque es claro que el lenguaje ordinario humano sigue las mismas pautas, supuesta en el hombre, como se supone, en su mente o en su alma, la naturaleza divina participada del querer, saber, hablar. O al revés mejor, supuesto, tácitamente, que toda explicación de «Dios», también ésta, se hace a imagen y semejanza de la experiencia más íntima del hombre de sí mismo, de su querer, saber o hablar.

El gran misterio aún del gran misterio de la palabra hablada, decíamos, es que tras ella hay una palabra hablante: «la palabra eternamente hablante», el «hablar» mismo, «movimiento y vida de la divinidad... en el que reposan todos los lenguajes, fuerzas, colores y virtudes» (*Mm* 1, 7). Se trata del juego eterno, acción eterna, que define a la divinidad y en la que ésta se esconde. Es el Dios mismo en su círculo más íntimo, realmente inexpresable, inhablable, obviamente, porque es él el primero que habla: puro hálito del abismo que dirá todo, pero nunca a sí mismo, a no ser en los infinitos términos, figuras, formas de su propio eterno hablar. Él es el decir mismo, en sí mismo indecible. El decir mismo que, para decirse, se embarca en un eterno hablar, en un eterno decir algo, infinitas objetivaciones de sí mismo, nunca sí mismo, en un eterno (imposible) decirse. Y así surge la creación, por pura lógica, como antes surgía del querer(se) y del saber(se)... El Dios, como el hombre, se pierde, se oculta, y se hace también, en ese eterno juego de hablarse, quererse, saberse, en esa eterna persecución de sí mismo. Se pierde en sí mismo y se hace en cosas. Dios y el hombre se definen por ese puro afán.

La palabra hablante es el deseo libre, la palabra hablada es el deseo oscuro, oscurecido, objetivado. De modo que el gran misterio primero no parece ser la palabra hablada (*Mm* 2, 6), sino la palabra hablante. O ambas son un misterio, sólo que este último «espiritual». Recojamos este párrafo de Böhme típico también de su complicado uso del lenguaje, en este caso el término *mysterium*:

...la eterna palabra hablante produce en sí un *mysterium* (que es espiritual), *mysterium* que yo llamo el *centrum* de la naturaleza eterna, en el que la palabra eternamente hablante se introduce en un parto y produce también en sí misma un mundo espiritual, del mismo modo que nosotros somos uno material en la palabra exhablada (*Mm* 2, 7).

Este párrafo no sólo complica de por sí el uso del término *mysterium*, complica también, implicado en ello, el uso de otros términos como *centrum* y «mundo», y el sentido de un concepto importantísimo, tácito aquí, como es el de *principium*. Pero sí queda claro, sin embargo, por lo que importa, la diferenciación general que establece entre palabra hablada y palabra hablante: en una está el misterio de este mundo visible y material, y en la otra el de los mundos ocultos, espirituales, la naturaleza eterna. ¿El de Dios mismo también?

Parecería, más bien, que tras uno y otro misterio estuviera el Dios mismo, que habla y que se habla en formas espirituales o en formas materiales, eterna o temporalmente, que se oculta en su hablar y se revela en lo dicho. Lo lógico parece que Dios mismo se hable eternamente en los mundos espirituales y temporalmente en el material, que todos los mundos sean, pues, algo hablado frente al Dios mismo hablante. Y, sin embargo, los dos primeros mundos se remiten a la palabra hablante en este trozo, y por salvar la diferencia entre mundo externo y Dios se los identifica prácticamente a éste (lo espiritual, ahora, frente a la materia); nada mejor para ello, en esta lógica, que enfrentar el oscuro origen del habla en el hablar mismo al coágulo hablado... En fin, no es cosa de perdernos en la gimnástica interpretativa, aunque perfectamente podríamos reconstruir en torno a esto toda la lógica böhmeana de Dios y mundo. Sí señalemos algo importante, que la ocasión nos depara: cómo Böhme, en un grupo de términos o conceptos (en este caso: *centrum, mysterium, principium*), que él equipara a su entender y gusto, usa de uno o de otro de ellos indistintamente, o casi indistintamente, libérrimamente en todo caso, eligiendo de acuerdo al interés primordial momentáneo del discurso, al foco de incidencia circunstancial, y no siempre, además, de acuerdo a los mismos criterios. Si

el lector de Böhme no se empeña en una exactitud formalista, academicista, a ultranza, percibirá las indudables ventajas expresivas que proporciona también esa libertad incómoda.

Porque puede decirlo todo alegremente en esta lógica disuelta de lo absoluto. Por ejemplo, mezclar ahora lo hablado y lo hablante, si interesa al discurso, sin merma de su distinción, sino en bien de todo... Pues, si seguimos en el tema de los mundos eternos, Böhme parece, en principio, estar en la cuerda floja: tales mundos, efectivamente, son mundos exhablados pero permanecen, sin embargo, en la palabra hablante. Salen pero no salen. Exhablados, pero no en el tiempo: exhablados en lo hablante y creado, como modelos de lo creado (!). «Dios» representa la lógica eficiente, hablante del mundo; «cielo» e «infierno», la lógica enfrentada en sí misma de su causación ejemplar. El carácter modélico lo traduce con justeza la peculiaridad lingüística de hablante-hablado: un modelo es una realidad posible, algo que es y no es; con un principio, pero eterno; con formas, pero invisibles y espirituales. Cielo e infierno son, en la eternidad o en la oscuridad o en lo interior o en el espíritu, el modelo dúplice y enfrentado de este mundo decididamente maniqueo, un eterno ensayo suyo, y, en ese sentido, de algún modo lo generan.

Ese equilibrio difícil en la cuerda floja se revela como exquisita finura, así, para fundar lingüísticamente, también, la crucial categoría de figura, forma, símbolo, esencia (externa)... que define este mundo con respecto a sus modelos. Ese ser y ser otro, ser siendo otro, ser porque se es otro, el carácter efectivo de figura o símbolo temporal, el hecho material de la figuración, sólo se entiende por la mediación de la figuración eterna, de la figuración sin más, inmaterial, oscura, interior, representada por el carácter modélico, hablante-hablado, mediador, de los dos mundos invisibles; formas sin formas, o formas de formas: la naturaleza eterna, el mundo desde su perspectiva intemporal, es decir, lógica, posible. Cielo e infierno son, entonces, modelos de mundo para la acción divina; por lo primero, en cierto modo, hablados; por lo segundo, en cierto modo, hablantes. Hablados, pero sin salir de la palabra hablante, como dice Böhme; sin salir de la palabra, de la sabiduría, del deseo, sin salir de Dios; patinando en el caos de la posibilidad en vueltas al círculo de lo eterno: son donde todo y nada es. Hablantes, sin la pureza absoluta ya de la exhalación abismal de nada de la nada. En cierto modo vacíos, y en cierto modo espesos. Llenos de espíritus (!), en efecto.

«Die aüssere Welt ist aus der innern ausgesprochen...» El mundo exterior es palabra en el tiempo, aunque sus sones perceptibles y caducos surjan del fondo abismático en el que hunde su posibilidad: los espíritus ocultos en el vacío, el infierno o el cielo; dioses, demonios, ángeles: toda la parafernalia de la lógica metafísica.

> Sólo que tiene un principio diferente, aunque, desde luego, a partir del interno. Ha sido exhablado desde el interno (por el movimiento de la palabra eternamente hablante) y puesto en un comienzo y un fin (*Mm* 2, 8).

El mundo externo ha sido exhablado *por* Dios *desde* los mundos internos. Mientras el mundo externo ha sido pronunciado en el tiempo y puesto, así, en la exterioridad supuesta del espacio (supuesta nada más, frente al supuesto interior misterioso, según el modelo siempre, como vimos, de la explicación cuerpo-alma del hombre), el interior o interiores permanecen, hablados, en el hablar mismo. O el hablar sigue en ellos. Esto es justamente lo que les da su carácter modélico, ejemplar, pero subsidiario, mediador, entre lo absolutamente hablante, sin configuración alguna en su decir: la nada o el Dios-nada, voluntad pura del abismo, el Dios más escondido (la «divinidad», dijéramos con Böhme, y no ese Dios en cierto modo ya configurado, embarcado en la aventura trinitaria, en la que sólo el padre parece guardar la dignidad primera), y lo meramente hablado: las cosas.

En todo caso: *«Die innere Welt stehet in dem ewigen sprechenden Wort»*. Y no se confunde con Dios, que vive en él, ni con el hijo o la palabra, en particular, ni con el espíritu, a pesar de todas las coincidencias lógicas con él de estos engendros ya de una captación y recaptación configuradoras de algún modo. En pura lógica no hay razón para suponer pureza lógica más que al abismo, y en tal caso. Y si todos son modos contingentes de comprensión racional del mis-

terio, también lo son «cielo» e «infierno»: principios lógicos y nada más, como sabemos, a los que Böhme quiere dar un colorido injustificable, por más que mínimo frente al de la creencia y superstición tradicionales.

Y el mundo interior está en la palabra eternamente hablante: la palabra eterna, desde su fuerza, colores y virtudes (por la sabiduría), lo habló en una esencia como un gran *mysterium* de eternidad (*Mm* 2, 9).

Dios habla el mundo interior en la eternidad y el exterior en el tiempo. Por lo que eternidad y tiempo, espíritu y materia, interior y exterior, etc., parecen concreciones, coágulos del hálito de un nivel lógico semejante. Pero ¿Dios creó la eternidad, como el tiempo, para receptáculo esencial, aunque sea, de otras esencias que las materiales? «Receptáculo» lógicamente siempre significa lo mismo. Y si la eternidad, el espíritu, etc., son receptáculos de la palabra trinitaria en forma de mundos eternos, también lo serían del hálito del abismo en forma de dioses o personas divinas, ya que son atribuciones, categorías lógicas suyas. Sólo la divinidad o la nada se salvaría de las objetivaciones. También el Dios trino sería algo hablado(-hablante), como los mundos espirituales. Aparte de sutilezas escolásticas.

Son cosas todas éstas que se achacan en la literatura a Böhme. Y con razón, sin duda, cuando uno se introduce en el fárrago de sus triquiñuelas, o, más bien, ingenuidades, libertades heterodoxas. Lo grande suyo es la lógica más general de su drama de universo, que, a pesar de todo, permite siempre la salida y la liberación de la anécdota, evocando repetidamente aquella su intuición melancólica de la confusión del todo. Tras perderse en la trama, la llamada siempre del abismo señala el camino. Como en este caso:

Nada hay ante Dios, cerca o lejos, un mundo está en el otro y todos son sólo el único: pero uno es espiritual, el otro es corporal, como el cuerpo y el alma están uno en otro, e igual que tiempo y eternidad son una misma cosa, aunque en principios diferentes. El mundo espiritual en el interior tiene un principio eterno, y el externo uno temporal; mas la palabra eternamente hablante domina a través de todo, y no puede ser aprehendida o captada ni por el mundo espiritual, ni por el externo, de modo que permaneciera quieta, sino que actúa de eternidad en eternidad y es su obra lo que es captado. Pues eso es la palabra conformada, pero la activa es su vida y es captable, ya que está más allá de toda esencia, simplemente como un entendimiento o una fuerza que se introduce en esencia (*Mm* 2, 10).

Fina distinción ésta entre *fasslich-gefasset*, más artificiosa aún que la de hablante-hablado. Pero ¿no es lo mismo sustancialmente lo captable, aún libre y vivo, y lo captado, coágulo inmóvil ya? ¿No son ambos el mismo hálito? Sí, mas justamente ésa es la diferencia, mínima como las otras (todas son la misma lógicamente), pero en la que estriban las distinciones últimas del todo, nada menos: Dios-mundo, mundo espiritual-mundo material, cuerpo-alma, eternidad-tiempo, visible-invisible, etc. Hay algo que eternamente es mera energía libre (deseo, saber, lenguaje) y que eternamente se da formas esenciales en el espíritu (demonios, ángeles, ¿el Dios trino?, el alma humana) y en el tiempo (cuerpos y cosas materiales). Todo ello en una diferenciación laboriosa, resultado de la aplicación libre en cada caso de esos criterios discriminativos: hablante-hablado, captable-captado... Y con el recurso siempre, como decimos, a la confusión primera y última en que se pierde toda discriminación y sentido: la mística, la alta lógica del todo, infundada ella misma, que saca del laberinto de las formas todas, de deseo, de ciencia y de lenguaje, la pureza del mero ser o de la nada, donde toda lógica de mundo se fabrica; eso es una experiencia mística, sin duda, pero de alta lógica, como la del zapatero.

En los garabatos aún, resumamos lo mejor que podemos concluir de esta consideración del lenguaje como hablante y hablado, sin buscar una fijeza terminológica escolar, de la que Böhme no usa, ni tiene por qué, felizmente. Porque es hermoso, incluso racionalmente, que las cosas se compliquen y cambien según el momento del discurso, que tornen y crucen sus significados. Y es más real que el discurso de escuela, porque las cosas son complicadas y cambian; aunque no fueran nada, nada más que el discurso sobre ellas, hay muchos discursos... La palabra hablante está más allá de toda esen-

cia, conformación o aprehensión, y es «Dios» mismo, lo que sea. La palabra hablada está presa y quieta en una esencia: es el mundo exterior y sus cosas. La palabra hablada y hablante está y no está en una esencia, porque toda esencia espiritual apenas cumple la definición de «esencia» sino desde la posibilidad de una efectiva: así son cielo e infierno, modelos de este mundo. Y con ello volvemos a encontrarnos, ahora en el lenguaje, las grandes categorías lógicas: la nada, la posibilidad y la realidad, en juego entre la eternidad y el tiempo, en la vieja mística del hálito.

También en el hombre, como imagen o figura de Dios, reside el mismo *Mysterium Magnum*, como palabra esencial de la fuerza de Dios según eternidad y tiempo (*Ep* 38, 6).

La palabra de Dios y la del hombre se parecen y no. La de Dios es creadora por antonomasia: su son se hace cosa, universo, siendo el son la salida de sí, el espíritu. El hombre ha perdido (el pecado original, como siempre, para justificar cualquier insulto al hombre) la fuerza del espíritu, de modo que se ha debilitado su hablar y su fuerza interior creadora. Pero el lenguaje divino y el humano poseen una misma estructura, sin embargo, en cuanto a «figura, proporción, cualidad y habilidad» (*Au* 18, 93), es decir, una misma estructura.

Todo en Böhme es una voluntad exhalante que habla y suena en un murmullo abismático, o en un trueno sobrecogedor, o en una melodía sublime, que eternamente conmueven la nada con las modulaciones de sus espasmos parturientos. Todo impulso de universo sale de dentro del abismo, y de dentro de cada criatura sale todo impulso en ese universo; de cada una el que Dios le inhabló en el interior al pronunciar su nombre, insuflando en su barro el hálito, espíritu, abismal. Hay, por tanto, una carga pneumática en el interior de todo, que es su misterio; una fuerza divina que vivifica todo bajo la forma que sea, en cada caso, entre las infinitas y varias de que se reviste. *«Ein jedes Ding hat seinen Mund zur Offenbarung»* (*Sg* 1, 16). De ese afán de revelación en todo, que es el mismo de Dios en cada co-

sa, surge un clamor universal: el que distingue a Dios y al hombre es la palabra. La palabra nace ahí como cualquier otro sonar de la armonía cósmica; aunque primordialmente ella, que es el escape privilegiado del interior escondido y bullente. En ese hálito primordial, voluntad del abismo, que recorre la trinidad entera y toda criatura, se identifican el lenguaje divino y el humano estructuralmente, diferenciándose, empero, por la potencia del vendaval que silba entre los dientes.

No has de pensar que Dios haya hablado en el tiempo a la manera humana, que haya sido sólo una palabra impotente igual que la del hombre. Cierto que la palabra del hombre también se forma con tal figura, proporción, cualidad y habilidad, sólo que el mortecino hombre no lo entiende... Mas la palabra de Dios, que él hablara con fuerza en aquella ocasión, abarcó cielo y tierra, y el cielo de todos los cielos, la divinidad entera incluso (!) (*Au* 18, 93-94).

Para todo lenguaje vale esta tremenda definición: *«Das Wort ist anders nichts, als der aushauchende Wille aus der Kraft»* (*Cl* 13). El lenguaje tiene que ver con la voluntad, primordial en todo, con la fuerza, estado originario de las cosas, y con el hálito de ese interior de fuerza y deseo. La palabra es voluntad fluente de la fuerza oculta, que expresa en ella su deseo para imprimirlo en formas: por la creación, el Dios; por la ciencia, el hombre; por la ciencia, al cabo, ambos, como posibilidad que tiende inexorablemente a realizarse: el saber se desea a sí mismo y se instaura, hablando(se), en formas. Así es el tremendo juego de fuerza definitorio de la posibilidad en sí misma, que desencadena irremediablemente el universo real: un juego lingüístico entre el saber y el deseo, modélico en la explicación trinitaria de lo divino abismal, según vimos, que prolonga naturalmente toda ciencia en una práctica creadora de realidades y/o en un modo de vivir y vivirlas (vivirse), al menos. El soporte de todo ello es una fluencia y un entramado lingüístico, sonoro, en el Dios y en el hombre. La palabra sostiene y desarrolla la posibilidad del saber(se). La ciencia böhmeana es el saberse, en general, desarrollado en la multiplicidad de un discurso teórico y práctico, consti-

tutivo a ambos niveles para el Dios y para el hombre. Ese discurso es lingüístico.

La palabra no es otra cosa que la voluntad que exhala de la fuerza, una divisibilidad de la fuerza en multiplicidad de fuerzas, una partición y eflujo de la unidad, de donde surge la ciencia, puesto que en un único ser, en el que no existe divisibilidad alguna, y que sólo es uno, no hay ciencia, pues si la hubiera, sólo sabría una cosa, es decir, sí mismo; pero si se divide y se separa, entonces la voluntad separada va a la multiplicidad y produce toda disgregación en sí misma (*Cl* 13).

¿Quién puede fundar el lenguaje a mayor profundidad?

La palabra rompe la tersa uniformidad del abismo de la nada originaria en la infinitud de formas (indistintas todavía en su mera posibilidad) del caos eterno de la ciencia divina. La palabra rompe la unidad de la conciencia y de la razón humana en una multiplicidad de conceptos, que sustentan los términos lingüísticos con los que se invocan del en-sí oculto de las cosas en el quehacer científico. Y, en general, tanto para Dios como para el hombre, la palabra, en cuanto hálito, rompe el círculo del sí mismo, de la autoconciencia, de la unidad primera; aunque es obvio, porque el sí mismo lo es todo (o nada, que da igual), que esa ruptura y salida se da en sí mismo, no fuera de los límites del círculo eterno, sino dentro de él, por un resquebrajamiento de la tersura unitaria en multitud de formas, y, dentro de su propia vorágine, por una espiral de vueltas que, en su abismo, pongan el centro en todas partes, por así decirlo. Una exterioridad intrínseca, una explosión íntima, de nada de la nada. ¿De qué, si no?

Böhme se hace menos problemas al respecto, sobre todo el Böhme primerizo de *Aurora*. Permítanseme dos largas citas relativas al lenguaje en Dios y en el hombre, y a sus mutuas relaciones; citas que son una muestra, además, del mejor desembarazo expresivo del zapatero. La primera:

La entera fuerza divina del padre expresa desde todas sus cualidades a la palabra, es decir, al hijo de Dios. El mismo sonido o la misma palabra que

habla el padre sale del salitre o fuerza del padre y del mercurio del padre, de su sonido o tono. El padre expresa esto en sí mismo y es la misma palabra, el resplandor de todas sus fuerzas, y, cuando es expresada, no está ya ínsita en las fuerzas del padre, sino que suena y se entona en el padre entero (resonando) en todas sus fuerzas. Bueno, pues la palabra que pronuncia el padre tiene una acerbidad tal que el tono de la palabra atraviesa al instante toda la hondura del padre. El espíritu santo es esa acerbidad, pues la palabra pronunciada queda ante el rey como un resplandor o mandato glorioso, mas el sonido que sale por la palabra ejecuta el mandato del padre, mandato que pronunció el padre mediante la palabra. Y esto es el nacimiento de la santa trinidad (*Au* 6, 2-3).

Curioso: el Dios abismal expresa en sí mismo su fuerza-tono profundo, y así surge la palabra, que es él mismo, y que resuena en todo él mismo, acopio de energía universal; pero una acritud o aguzamiento, acerbidad infundada, cruza entero ese abismo en su hondura, y sale por la palabra el ser hondo a la realización de sus posibilidades. ¿Dónde? ¡Ah!... En este proceso absurdo se constituye la trinidad y se inicia el universo.

La palabra humana sigue un proceso paralelo, participado (se dice, pero en realidad es modélico), casi tan insólito. La segunda cita:

Mira, así es también el ángel y el hombre: la fuerza que tienen todas las cualidades está en el cuerpo entero, como está Dios padre... y los cinco sentidos o cualidades son los consejeros que reciben sus influjos del cuerpo entero, de todas las fuerzas. Los cinco sentidos siempre mantienen consejo respecto al cuerpo entero y, cuando el consejo está decidido, el concentrado juez lo pronuncia para el *centrum* o medio de su cuerpo, cual palabra para el corazón, pues el corazón es la fuente manantial de todas las fuerzas, del que toman también su subir. Y ahora está allí en el corazón como una persona distinta, que es resumen de todas las fuerzas y que es una palabra, y ésta significa a Dios hijo. Y sale del corazón y (sube) hacia la boca, a la lengua, que es la acerbidad, y lo cata tal que suena y lo distingue con los cinco sentidos. Cualidad de la que toma su origen la palabra. En la misma cualidad (gustada) en la lengua ésta lo expulsa de sí y sale de la lengua la fuerza para distinguir. Y ésta significa al espíritu santo. Pues igual que el espíri-

tu santo... así también la lengua cata y distingue cuanto los cinco sentidos de la cabeza llevan a través del corazón hasta la lengua. Y el espíritu viaja desde la lengua en el *mercurio* o sonido al lugar, tal como fue decidido en el consejo de los cinco sentidos, y ejecuta aquello (*Au* 6, 5-9).

Sobran comentarios para esta alegría expresiva del novel escritor zapatero. (Pueden leerse, a continuación, muy divertidas distinciones entre ángeles y hombres, a este y otros propósitos.) Sorprendente gusto discriminatorio este de la lengua de manjares cardíacos, mercuriales, que funda nuestro lenguaje. Más sorprendente aún esa caza a bocanadas del espíritu o de la fuerza del padre, la inhalación de su hálito, que posibilitaría el nuestro (!) (*Au* 6, 10 y s.).

El vehículo de salida, en general, de la tensión del sí mismo (el *Kraft-Welt* originario) a una dialéctica procesual de universo discriminado en formas es, decididamente, la palabra, como hálito más plástico y analizable (Böhme juega a veces también con imágenes musicales) en la viejísima mística de la exhalación pneumática, cálida, del interior profundo, oscuro, misterioso. La palabra es espíritu suave o violento, en amor o ira, que del corazón susurra o silba por los labios, degustado y conformado ya en la lógica discriminatoria de una cata muy peculiar de sus cualidades sonoras por la lengua. Espíritu interior que suena entre los labios para la autoconciencia del alma en formas. Porque se trata del conocimiento natural del alma de sí misma, porque se trata de eso en Dios y en el hombre, por eso: *«das Innere offenbaret sich im Halle des Wortes»* (*Sg* 1, 6). El lenguaje: hilo de autoconciencia. (¡Cuánto tardaría la filosofía en saberlo, presa como estaba y siguió estando de introspecciones místicas en recintos no menos místicos, como el «yo» o sus congéneres! Exista o no exista un yo, un alma, etc., el lenguaje es el mejor campo de análisis de lo que con esos términos queremos significar o signifiquemos. Porque es la única expresión contrastable, en tal caso, de sus objetos. Esto que ya sabía, a su modo, el zapatero, sólo en el siglo XX la filosofía lo ha tomado en serio.) La palabra humana, por lo que nos interesa, es la vida auténtica, consciente, del hombre, que se aprehende en su hálito; su verdadero espíritu (*Cl* 58), que se conforma, además, en el sonido en que sale, a la cualificación íntima de la cosa que nombra (*Au* 19, 76). Como decíamos, es imposible concebir mayor afinidad semántica que la de esta relación sujeto-objeto, término-significado: un mismo hálito los cruza y constituye. En definitiva, el hálito abismal, origen de todo: «Dios» mismo.

Es verdad que, en esta teoría del lenguaje el hombre puede hablar sólo porque Dios habla, porque lleva en su *ens*, dice Böhme, la palabra de Dios (*Mm* 36, 37). Pero, supuesto este irremediable y socorrido origen, el hombre es creador o recreador de sus propias palabras (*Mm* 22, 22). O se crea o recrea en ellas, con las cosas. (Como sucede con Dios.) Porque, en efecto, el hombre se pone o va en sus palabras, en tanto en cuanto ellas son nada más que su propio espíritu, sí mismo, exhalado en una conformación que él mismo elige de acuerdo a unos criterios suyos: cata lingual en un consejo de sentidos, verificación sensual de la tonalidad exhalante de acuerdo con aquella que se supone en las cosas. El hombre modula su interior en cada palabra de acuerdo a una fonética universal que sostiene, en la ciencia y en el ser, tanto al entendimiento como a las cosas.

> Cuando (el espíritu del hombre) ve algo, le da el nombre según su cualificación, y para hacerlo tiene que formarse también en forma semejante y concebirse con su sonido como se concibe la cosa que quiere nombrar (*Au* 19, 76).

Toda virtualidad lingüística pasa por el interior espiritual del hombre, por su misterio y el de las cosas: de ese fondo esencial íntimo, y de ninguna otra parte, surge el lenguaje, su sentido, su significado y toda su capacidad comunicativa, como veremos aún. Toda virtualidad lingüística nace de la referencia universal de lo oculto a lo oculto. Sólo el lenguaje es mediador luminoso y recinto único de toda revelación. (Y campo único, por tanto, de todo análisis lógico de cualquier discurso de interiores: psicología, teología, metafísica, etc.)

Una formulación definitiva en el bello fárrago böhmeano de toda la cuestión lingüística: *«wie sich der Geist aus der Essenz durchs Principium im Hall mit der Stimme hat offenbaret»* (*Sg* 1, 1). Lo que quiere decir, de otro modo, entendiendo por «esencia» la esencia inte-

rior (generalmente *Essenz* y no *Wesen*), que es la conformación interior esencial de las cosas lo que la palabra expresa: el modo-de-ser-Dios de cada cosa, o de participar en el desarrollo infinito de su esencia como un punto más. Lo que expresa la palabra de la cosa es aquello que la configura como un propio en ese proceso esencializador, configurador, del abismo: su propiedad íntima o, mejor, la conformación típica en ella de las siete cualidades y los cuatro elementos, desde un principio y un mundo concretos, pero en la lógica de todos ellos. Lo que la última cita de *Aurora* llamaba *Qualifizierung*. Esto es, su esencia íntima. Todo el juego oculto constituyente de las cosas, su lógica interna en el juego de Dios, cómo se ha recreado el espíritu en cada uno de sus partos, aprehensiones, formas. Todo eso es lo que constituye las cosas en su esencia o cualificación íntima: su función, dijéramos, en la lógica del abismo. Y eso es lo que capta fónicamente el lenguaje. La palabra es una imagen fonética de la esencia de las cosas. Pero una imagen profunda, en tanto es una configuración, a la vez, del propio espíritu, como vimos. Insistamos con otras palabras solemnes:

> En el sonido (o lenguaje) dibuja el espíritu su propia configuración, la que él ha creado en la esencia interior y ha llevado a la forma, a la unidad, en el *principium*, de modo que pueda entenderse en palabras el interior donde se ha creado el espíritu en el bien y en el mal (*Sg* 1, 4).

Lo que manifiesta cada boca (y todo tiene una boca para manifestarse a su modo) es su parte en el gran misterio de la revelación de Dios en universo: su esencia interior, que se trasluce por el sonido propio y que es una de las infinitas formas de la esencia de Dios en su despliegue eterno. Ahí está anclado el lenguaje, como típico modo de sonoridad de los espíritus (humano, angélico, divino) ahora, y no de las cosas. El lenguaje, el humano y cualquier otro, está anclado, entonces, en la esencia de Dios, y eso expresa siempre. Diga lo que diga, nunca puede expresar otra cosa que lo que es desde lo que él mismo es: o sea, la esencia misma de Dios, expresada desde su mínima, infinitesimal participación en ella, en los secretos del universo. Pero, con estas reducciones, el lenguaje expresa y es la

esencia. Ambas cosas debido a las calidades místicas y metafísicas que se atribuyen a la palabra en cuanto hálito, y a su pretendido origen, como interior misterioso, agujero en cada cosa al abismo de todo... «Y la palabra *estaba* en Dios, y Dios *era* la palabra», en efecto.

Por esa referencialidad mística del lenguaje, justamente, a Böhme no le interesa la palabra de Dios en la Biblia como material histórico, cosa que desprecia, sino como manifestación lingüística, en este sentido profundísimo que ya conocemos del mismo ser de Dios que es y está en el lenguaje, como el lenguaje es Dios y está en Dios. Se simboliza algo porque se es eso. Nada menos. Bien que esto sucedería en un lenguaje perfecto, que no puede suponerse más que en Dios mismo y en su palabra eternamente hablante... Aunque la palabra bíblica sea una manifestación privilegiadísima de Dios por él mismo inspirada, aunque en las palabras de Moisés, David, Salomón, Juan, etc. haya un eco propio y apropiado de las palabras que él mismo susurró a sus oídos como expiración íntima, el lenguaje bíblico está conformado en una sonoridad terráquea y para un concierto de sentidos un tanto provinciano. No son la palabra perfecta, que es Dios y que Dios mismo pronuncia; la palabra eternamente hablante que domina todo y sobre todo, que nada ni nadie puede aprehender, sujetar, que eternamente actúa y se actúa en universo, incólume siempre en sus infinitas, infinitésimas objetivaciones. Pero, a imitación de ésta, y a su modo concreto cada una, la palabra, cada palabra, es el ser y la revelación del ser, ya que el hálito lingüístico de esa revelación es el propio interior que así se revela.

Aunque, al final, en definitiva, a la palabra de Dios vuelva todo lenguaje, es decir, todo proyecto y construcción lógicos y metafísicos de universo. En este reduccionismo «lógico» *(Logos)* o «verbal» *(Verbum)* se funda todo el aparatoso montaje y despliegue lógico-metafísico del pensamiento de Böhme, que sale y vuelve recurrentemente, para su coherencia en cada caso, de/a la palabra eterna, el hijo, «auténtico corazón» (*Au* 8, 78) del Dios ya no abismado en la nada, sostén lógico y metafísico ya de todo sistema de mundo. Aunque, al final de los finales, o al principio de los principios, que da igual, también el corazón de Dios o su palabra se recoge en el

abismo de Dios, silencioso, voluntad pura y vacío, *«ohne Ziel und Mass, unzehlich, unaussprechilch...»* (*Mm* 7, 17; 1, 8). Está claro que, en este tipo de pensar y usar el lenguaje, el místico se esconde tras cada enunciado: todo el fasto lógico-metafísico-lingüístico de la revelación de Dios o de la constitución de universo se recoge y pierde (al final de los finales, o al comienzo de los comienzos, decíamos) en el silencio místico del definitivo *Deus absconditus*, indecible, en el que se abandonan razón y vida al límite del sentido. El planteamiento lingüístico, pues, de todo el proceso de universo sirve, al final, desde la más profunda coherencia especulativa, al arrebato místico y al salto a la nada, a la incoherencia irremediable, por la más profunda coherencia lógica del pensar. Eso busca el místico, y eso es lo que justifica que el místico no llorón use un cierto trecho de la razón y del lenguaje. Verlos diluidos en lo que para él son: Dios; y que, además, lo demuestren ellos mismos, convictos y confesos. La entrega supraconsciente a la nada, abismo originario. *«Der Ungrund ist ein ewig Nichts»*, en efecto... (*Mp* 1).

3. Sobre el lenguaje de la naturaleza, sello o cifra de lo oculto. (El modelo lingüístico)

Böhme ancla toda su teoría del lenguaje, justifica sus deducciones metafísicas, su proceder lógico, y hasta su elegante abandono místico, recurriendo siempre a un punto central de referencia: la estructura «lógica» o «lingüística» peculiarísima, mítica, del planteamiento bíblico de los orígenes. Así, en efecto, lo hace la Biblia en sus primeras líneas y en las primeras, también, de su cuarto evangelio, de modo que no se trata de una hipótesis hermenéutica de Böhme supuesta *ad hoc* para el caso. Es, más bien, una creencia dogmática asumida especulativamente como hilo conductor de un discurso místico.

En consecuencia, Böhme introduce su explicación lingüística tanto en el eterno proceso trinitario de la divinidad como en el eterno proceso de principios de los mundos. Violentándolo todo por un prejuicio metodológico, que hace crujir el edificio entero, por el

que ambos procesos se corresponden, forzados, dentro de innumerables ambigüedades, aunque con el recurso siempre a una identidad definitiva en el círculo de lo mismo, de la unidad primera y última (*Tp* 2, 32). De ahí las dificultades, también, a la hora de precisar los mismos *principia, centra, mysteria*, etc., a que hemos aludido. Ese prejuicio metodológico lo señalábamos en las primeras páginas: el empeño de Böhme en reducir todo al modelo de las tres fuerzas paracélsicas que simbolizan el azufre, el mercurio y la sal; para ello juega con los números, las palabras y los conceptos, a fin de acomodar a esa estructura sus principios, nacimientos, centros, mundos, trinidad, etc.; y dando, de esta forma, a aquellas fuerzas un uso intelectual y espiritual que no tenían en Paracelso, para quien eran meras fuerzas naturales, es decir, de acción sólo en el ámbito de la naturaleza. Las categorías lingüísticas no despejan estos enredados caminos, pero quizá ayudan, al menos, a sortear algún obstáculo. O quizá embrollen todo aún más. En cualquier caso, nos interesa ahora describir la peripecia del lenguaje en la aventura trinitaria y de principios, resumiendo cosas ya vistas, para deducir, en la amplitud total de este poema lógico, la palabra humana de la divina. Todo ello dentro de una cierta libertad.

En el primer principio es el silencio, hermanado a la nada. El Dios fosco, abismal. Por falta absoluta de objeto, la simple voluntad del abismo no se manifiesta en forma alguna. Perpetuo silencio y vacío en el que surge, sin embargo, la palabra como primer y ligerísimo deseo de sí del sí mismo. Nace la palabra en la nada cuando la nada hace pie en su propio abismo; y ella, que no es ni tiene fondo alguno, se hace fondo, fundamento de un leve hálito. Pero aquí no suena la palabra aún, aquí nace, no más: este metafísico lugar no es, justamente, más que su principio. *Gottes Sprechen* (*Ep* 47, 9). El hablar mismo, él mismo silencioso. O el silencio, principio y posibilidad de todo lenguaje, puro hablar de nada. El mismo surgir, principio, pues, de la palabra es el primer, paternal principio.

En el segundo principio es la palabra, hermanada al saber y al deseo. El Dios hijo, la fuerza que ha exhalado el padre de sí, de su nada en su purísimo hablar: la palabra, sabiduría, deseo. *Das Aussprechen* (*Ep* 47, 10). El mismo hablar puro de nada de la nada en

cuanto hálito ya, en la nada aún, en Dios mismo. Un empuje purísimo que sale y no, que se conforma y no, idéntico y distinto a la nada. El caos, nada revuelta, posibilidad informe de toda forma. La posibilidad de todo, que es y no es en la sabiduría eterna, palabra eterna, deseo eterno. No es, pero no es nada. Es posible. Logos donde reside el plan del mundo, es decir, el mundo eterno, los dos mundos espirituales, de luz y tinieblas, modelos de éste. (En la acepción normal de «principio» en Böhme como «mundo», el mundo infernal, tenebroso, habría de corresponder al primero: al Dios fosco, abismal, paterno; al Dios-nada, que es nada en el infierno y que es nada en Dios. Bello juego éste, a propósito, entre Dios e infierno, pasando por la nada: mediación verdaderamente oportuna y socorrida en este caso; cfr. *Lb* 2, 16-17. Y el cielo, como perfecto, positivo, plan de mundo, correspondería al segundo principio: al Dios luz, sabiduría, logos.)

En el tercer principio es lo hablado, el mundo, hermanado al tiempo. *Das natürliche Wort* (*Ep* 47, 11), palabra en el tiempo. Cosas. Ese espíritu de la fuerza que las ha llamado de la nada por su nombre y que las constituye por dentro. Lo hablado en tanto aquello que es su interior, en tanto aquello, pues, que es primordialmente: espíritu insuflado. Palabra en la naturaleza y palabra de la naturaleza, impresa y expresada en ella... La palabra ha creado ahora las cosas llamándolas de la nada y del caos de donde surge ella misma, al surgir, surgiendo eternamente en formas dichas: nombres, cosas, coágulos de fuerza y deseo. «Con el *fiat*, la sabiduría y fuerza eternas se han configurado en las cosas todas» (*Pr* 8, 15). Cada una de las cosas guarda en su interior el nombre que es y que la hace tal. Nombre que exhalan todas las cosas por su boca en infinita colación, enfrentamiento, unas con otras, en un concierto de voces a mayor gloria del Dios-palabra que así juega a escucharse en infinitos sones en el tiempo. El lenguaje humano es la voz del hombre en tal concierto, su capacidad natural de expresar su espíritu y de serlo. El lenguaje es el modo privilegiado de ser hombre del hombre, su auténtico ser y esencia, es decir, su esencia interior y exterior, su impresión y su expresión características. De ahí sus cualidades conscientes: el lenguaje se dice y dice las cosas.

Ahí comienzan los problemas. Se dice naturalmente en cuanto puro hecho de hablar: el hombre habla (piensa), el hombre es. Y eso es lo inquietante, como siempre: el hablar (pensar, querer) mismo. ¿Y lo que dice?

> La boca significa que eres un hijo no todopoderoso de tu padre... pues con la boca tienes que recoger en ti la fuerza de tu padre si quieres vivir (*Au* 6, 10).

El problema en lo que dice es su boca, su hablar sensible, el que diga algo. Porque eso significa que vuelve a decir en ciertas condiciones lo ya dicho en ninguna: lo que dijo la palabra creadora y dicen, siéndolo, todas las cosas, él mismo. Ha de decir a su modo lo que no tiene modo alguno, sino todos. Ha de expresar en su lenguaje ese «lenguaje de la naturaleza» en todo su concierto de sones, si quiere llamar a las cosas por su nombre. Y ese lenguaje modélico tiene poco que ver con su boca: es el «lenguaje natural divino» en el que Dios posibilita y crea el universo, y el propio «lenguaje de la naturaleza» que el universo es y expresa siéndolo. El mismo hombre también lo es y lo expresa, como decíamos, pero en su puro hablar de nada, en su hablar mismo. El problema es que para hablar y para ser el hombre ha de decir algo siempre...

El lenguaje humano traduce a palabras ordinarias a él el lenguaje natural de cada cosa: su propio ser, su son, sonido, el que todas y cada una de las cosas poseen como cualidad constituyente. La sexta, si recordamos el catálogo de Böhme. (Aunque ya sabemos que todas se reducen a cualquiera según el momento del discurso.) Todas las cosas suenan, en un deseo insobornable de revelarse Dios por cada una de ellas en su eterno juego de amor solitario de sentirse: verse, tocarse, olerse, gustarse, ¡oírse! (Nada menos que ese gusto de Dios ha de cumplir el lenguaje humano al hablarlas: que Dios se guste en su sonido, que ha de ser el mismo de ellas, el que Dios dejó en ellas como rastro de su propia esencia. Nada menos que eso es lo que ha de recuperar, traducir, el lenguaje humano, para que el hombre sea en él y en él cumpla su esencia de vocero mayor del reino.) Böhme es un auditivo, siempre privilegia este senti-

do y su objeto, aun entre las cualidades de universo, seguramente pensando en su extraordinaria capacidad armónica, más llamativa que otras, en los tonos musicales.

Este lenguaje natural o de la naturaleza, divino y mundano, tras su insólita deducción del abismo, constituye ya directamente la posibilidad y la base inmediata, el criterio y la gramática general, con bastante misterio aún todo ello, del lenguaje corriente del hombre, de todos los lenguajes corrientes del hombre, y de su/s uso/s vario/s. Estamos en el punto de mayor interés, quizá, de la teoría lingüística de Böhme: su modelo de lenguaje. Para verlo más de cerca preguntémonos también más de cerca qué es esa *Natursprache* o *natürliches Wort* (o *sensualische Zunge*, como veremos)... En principio es eso y nada más: el lenguaje de la naturaleza, aunque entendido en la profundidad de esa armonía cósmica de orígenes tan altos como los apuntados. Quizá sean éstas las palabras de Böhme más bellas y exactas al respecto:

> pues en la configuración externa de todas las criaturas, en su impulso y deseo, item, en su lenguaje, voz y son saliente, se conoce el espíritu escondido, pues la naturaleza ha dado a cada cosa su lenguaje de acuerdo a su esencia y configuración, pues de la esencia proviene el lenguaje o el sonido, y esa misma esencia *fiat* forma, de la esencia cualidad, en el sonido o en la fuerza salientes, la viva en el sonido y la esencial en la notoriedad, fuerza o configuración: cada una de las cosas tiene su boca para la revelación. Y esto es el lenguaje de la naturaleza, por el que cada una de las cosas habla según su propiedad, y se manifiesta siempre a sí misma, y se representa para que pueda ser buena y útil, ya que cada una de las cosas revela a su madre, la que le da la esencia y la voluntad de configuración (*Sg* 1, 17).

Así que el lenguaje natural es aquel que exterioriza y configura la voluntad y la esencia íntimas de cada cosa, su ser mismo, y, con ello, al padre que la creó y la habita aún. *«Aus der Essenz urständet die Sprache»*, en efecto. Y proviene de acuerdo a esa seriación «esencial» cuyo origen último, para el universo y las cosas, está en el principio de este mundo; de acuerdo a la esencia lingüística (la más profunda) que creó y mantiene todo: la palabra *fiat* recreándose en el nombre

de cada cosa. Es la palabra la que de la cualidad hace vida y figura, de acuerdo a esa curiosa gradación de esencia que trasluce el párrafo citado. Así, exactamente, corre este esencialismo lingüístico: la palabra natural (esencia 1) conforma lo cualitativo primordial (esencia 2) en una vida íntima sonora (esencia 3) y en una sonoridad manifiesta (esencia 4). Desde la exterioridad espacio-temporal de 4 hasta la interioridad divina de 1, ésa es la columna «esencial» que constituye las cosas: el lenguaje que son. El lenguaje ordinario del hombre ha de traducir esta línea natural de lenguaje, cuyos pasos son los diferentes niveles analíticos suyos. Nada menos. Y ha de hacerlo recuperando en lo posible él mismo esa línea, es decir, sus calidades naturales perdidas, por las que se comunicaba en un tiempo prebabilónico con (Dios y con) el universo en perfecta resonancia simpática. (*Sic.* Una hazaña como ésta son todas las del zapatero, la gloria de su simplicidad frente al vanidoso *philosophus*; cfr. por ejemplo *Au* 18, 87.)

En efecto:

> La divinidad entera con todas sus fuerzas y operaciones, con la integridad de su esencia inmanente, así como su subir, penetrar y cambiar, es decir, toda la operación o la concepción entera, todo eso se entiende en el espíritu de la palabra. Según la proporción o concepción particular de las cualidades con que el espíritu concibe y forma la palabra y viaja, tal es el nacimiento inherente, tal es la penetración, el subir, el luchar y vencer que tiene también el espíritu en la naturaleza. –Pues cuando el hombre cayó en el pecado, del más interior nacimiento fue puesto en los otros dos, que lo abrazaron en seguida y concordaron con él y en él como en su propiedad; y al punto concibió el hombre el espíritu y todos los alumbramientos del nacimiento sideral, así como los del más exterior. –Por eso expresa ahora todas las palabras según la concepción particular de la naturaleza, pues el espíritu del hombre, que consiste en el nacimiento sideral y concuerda con la entera naturaleza y es igual que la misma naturaleza entera, ese espíritu forma la palabra según el nacimiento inherente. Cuando ve algo, le da el nombre según su cualificación, y para hacerlo tiene que formarse también en forma semejante y concebirse con su sonido como se concibe la cosa que quiere nombrar. Y aquí está el meollo de toda la inteligencia de la divinidad (*Au* 19, 72-77; cfr. *id.* 62 y s.).

Böhme, confiado en su dominio del lenguaje natural y de una sensibilidad extrema respecto al cosmos, parece hablar aquí desde una posición privilegiada. Pero ahí justamente está el normal problema: en la consecución de un acceso así a la esencia, que él consideraba además como un don gratuito. El problema está en esa supuesta conformación espiritual lingüística del hombre a las cualidades naturales sonoras de las cosas. Por ahí, por una conformación de esencia a esencia, pasaría toda deducción lícita y significativa del lenguaje ordinario del natural. Y para ello no da otras reglas, en definitiva, que las de un camino místico de regeneración espiritual.

No cabe duda de que el hombre es un ser privilegiado en el mundo en cuanto a conocimiento y lenguaje (*Au* 19, 65). Incluso en su condición caída. Porque aun en ella conserva su espíritu, en lo profundo, acorde al de la naturaleza entera. La cuestión es despertarlo y que despunte de la babilónica confusión a su condición natural. (Por aquella posición privilegiada a que nos referíamos, Böhme parece usar en esta página de *Aurora* de un concepto de «naturaleza» más cercano que en otras a la condición ordinaria del hombre, pero tan optimado, sin embargo, como en esas otras.) Porque el lenguaje natural y su espíritu, por lo que respecta al hombre, fue aquel en que el inmaculado Adán dio nombre a las cosas (*Mm* 35, 57); parece, incluso, que el anterior al diluvio (*Mm* 35, 8), que todos los pueblos comprendían hasta que se edificó Babel (*Mm* 48, 58), es decir, que sólo los hijos de Noé perdieron (*Mm* 35, 63). Un lenguaje que ronda todavía, intangible, en cualquier lenguaje ordinario (*Mm* 29, 65; *Lb* 5, 86). Pero que se ha perdido *de facto*:

> Cuando por vez primera habló Adán, dio nombre a todas las criaturas según sus cualidades y operaciones propias, y ésta es justo la lengua de toda la naturaleza, pero no lo sabe cualquiera, pues es un secreto, un *mysterium* que, por gracia de Dios, fueme comunicado por el espíritu que en mí se complace (*Au* 20, 91).

(Antes, en la última cita de *Aurora* parecía casi algo supuesto en todos.) Y que sólo por un «renacimiento» espiritual y místico, como el que se atribuye Böhme, vuelve a recibir el hombre (*Mm* 35, 62).

Ése es el problema: la vía de esa regeneración lingüística, cuyos pasos «esenciales» hacia el interior señalábamos antes, y que resulta un auténtico peregrinaje y calvario por los símbolos hacia el ser escondido. Y eso, para Böhme, no es otra cosa que una praxis o, más azaroso aún, una inspiración, mística. Claro que tampoco es demasiado incongruente con su peculiar teoría del lenguaje mismo...

En todo caso, esta subordinación inmediata del lenguaje ordinario a un lenguaje modélico y perfecto como el natural, sus afinidades profundas y su traducción factible equipan perfectamente al primero de resortes epistemológicos más que suficientes para fundar una ciencia como la que concibió Böhme, que, en la práctica, no era más que un largo y genial comentario bíblico. Sobre todo si tenemos en cuenta que, para él, entre todos los lenguajes históricos, el hebreo, el griego y el latín son lenguajes privilegiados al nivel del lenguaje natural y en íntima sintonía con él: «lenguajes sagrados» los llama (cfr. por ejemplo *Mm* 35, 16 y s.; 35, 62 y s.; *Mp* 7, 6-11). Y que no se ruboriza en considerar su lengua materna (en el fondo todas) tan profundamente fundada como la hebrea o la latina (*Au* 8, 73). Este *ad-hoc-ismo* descarado (pero que al parecer Böhme verificaba en paseos con su amigo el médico Tobías Kober, adivinando las cualidades de las plantas que encontraban al paso por el solo análisis fónico del nombre griego o hebreo que el doctor le indicaba) le vale perfectamente para justificar tanto el hecho de la revelación lingüística de Dios en la Biblia, como el que la hiciera en un lenguaje concreto; así como la fiabilidad de las traducciones que él manejaba: la latina, malentendida, sólo para adornarse, y la alemana de Lutero, que fue el auténtico apoyo en sus condiciones concretas de lenguaje y fonética de toda su especulación. También en el alemán, en sus calidades fónicas, estaba el ser de Dios y su revelación en universo. Y dominando como él dominaba, por atención divina, la hermenéutica natural, cualquier lenguaje podría revelarle el misterio. (De hecho, sólo sabía uno.) Ya que el lenguaje natural, detrás de todos,

> es la raíz o madre de todas las lenguas que hay en el mundo y en él está el entero conocimiento perfecto de todas las cosas (*Au* 20, 90).

Bendito y agraciado zapatero. Mas no se puede pedir que por un análisis inmanente al lenguaje, el que sea, surja toda ciencia de Dios y mundo. No importa que la mayoría hayamos perdido y no recuperado aquel uso ordinario del lenguaje natural del que gozó el Adán puro, bastardeado en Babilonia en sus múltiples afeites y guiños, sin la cadencia auténtica ya del ser de las cosas. Pese a eso, pese a que la mayor parte de los hombres vivan en la inconsciencia feliz y embrutecida, nada melancólica, del ebrio (*Au* 22, 22), algunos al menos, los «renacidos» (*Mm* 35, 62), Böhme aunque nadie más fuera (*Ep* 4, 27; 28, 11), por los humildes tonos de cualquier lenguaje espúreo penetran, sin más, hasta la fábrica más secreta del todo. Dichoso él, «*philosophus* de los simples...» (*Au* 18, 76-80).

Lo importante en Böhme es la lógica con que desarrolla sus presupuestos. Éstos, como siempre, en él como en cualquiera, son tan libres como las creencias en que se fundan. Y su desarrollo en una teoría, nada más que el colorido de ellas. Lo importante es la lógica, el puro esqueleto del discurso, que traduce el único hecho inquietante del pensar, el hablar mismo. La lógica, ella misma mística. ¿Los discursos? Carnaval humano, farándula. Todos ellos... Lo importante es la lógica y no el Dios de Böhme ni sus gracias. Y, por lo que importa ahora, está claro, repetimos, cómo toda la concepción böhmeana del lenguaje pende de este lenguaje modélico, gramática general o natural de todos. Como cualquier otra gramática, ésta, a su modo, posibilita y funda un uso del lenguaje para el desarrollo de la ciencia o *philosophia.* (Ese uso posible o esa posibilidad de uso, esa lógica, es lo importante. Y no los usos concretos, las teorías, discursos... aunque haya que recorrerlos todos para descubrir esa lógica inquietante donde ya no son nada.) Por perseguir más de cerca ese uso, esto es, por describir mejor su posibilidad, su gramática lógica, continuemos el análisis de este lenguaje modélico, que funda una ciencia o filosofía tan peculiar: saber de lo oculto inmanente al lenguaje mismo. (Tan peculiar, pero no tan peregrina, si se la piensa al menos desde lo que sabemos o creemos hoy: que cualquier realidad es tal desde el lenguaje que la describe.)

Y bien, el lenguaje natural es también una «lengua sensual» *(sensualische Zunge),* como todo lenguaje. Incluso desde sus orígenes espirituales o divinos. Porque el lenguaje ordinario del hombre y la sonoridad general del universo, a la que pertenece como cualquier otro son creado, muestran que también su modelo eterno, a su modo, ha de ser sonoro. *Der Göttliche Mund* (*Gw* 3, 31 y s.), imitado y traducido ejemplarmente en boca humana por el padre Adán (*Mm* 35, 57), y bastardeado luego en el babilónico parlanchín prostíbulo. Esa sensualidad o sensibilidad del lenguaje no puede ser otra cosa que la sonoridad esencial a todo hecho o acción exhalante. Todo lenguaje, el lenguaje, es esencialmente fonética. Esto es indudable, más acá de toda lógica, en la acción. Böhme lo sabe perfectamente:

> Con respecto al lenguaje natural informo al señor (Christian Steinbergen) de cómo funciona: pero a nadie puedo entregar o enseñar lo que yo sé y entiendo por él: sí puedo indicar a alguien cómo hay que entenderlo, pero se trata de una labor ardua y habría de hacerse en una conversación oral, porque no puede escribirse (*Ep* 28, 11).

Pero lo sorprendente es que Böhme llegue a hacer de la plástica sonora un componente lógico esencial, sintáctico digamos, del lenguaje, es decir, una regla de uso de la que pende toda posibilidad de sentido y referencia; y, a la vez, el instrumento analítico por excelencia de sus concretas relaciones semánticas en cada caso. Los criterios para ello penden de una libérrima conciencia de elegido y dotado para el dominio lingüístico, de modo que hay que ver (oír) a Böhme en cada caso ejercitar sus poderes, si uno quiere adivinar, más que entender, esos criterios peregrinos. Pero lo que importa es la lógica de toda esta fantasiosa concepción y uso del lenguaje, decimos. Es lo que venimos analizando. Y ahora la cuestión es: ¿cómo posibilita Böhme en la lógica de su discurso el fonetismo a ultranza, de derecho y hecho, que atribuye al lenguaje mismo? (Como lo atribuye metafísicamente, según hemos visto ya, al ser propio de Dios y de todas sus criaturas.) Veamos.

Böhme deduce metafísica y lógicamente el lenguaje de la sexta de las cualidades: sonido, tono, palabra (*Au* 10). Las cualidades re-

presentan en Böhme, como sabemos, principios metafísicos y lógicos de la construcción y posibilidad del universo, en una comprensión netamente cualitativa, dialéctica, de la explicación científica, frente a la mecánica, pronto entonces a la moda. «Las siete cualidades de la naturaleza eterna, que hacen tres principios o mundos», dice Böhme antes de enumerarlas y describirlas (*Mm* 6, 13). Las cualidades o propiedades son patrones de mundos en la naturaleza eterna, es decir, en la posibilidad o el estado originario suyo en la sabiduría o palabra eterna; esto es, configuran la posibilidad lógica y metafísica de universo, y dirigen la dialéctica de su juego. Una de ellas, la sexta, es el sonido, «el son de la palabra divina surgido de las fuerzas divinas» (*Mm* 6, 19), «el hablar, como boca de Dios, son de las fuerzas» (*Gw* 3, 31). Supone toda esa supuesta expresividad incoercible de Dios y, a su imagen, de todo, desde la sustancia-fuerza que anima a Dios, a todo, a cada cosa, como hálito suyo. Fundando el lenguaje aquí, se lo asimila efectivamente a esa labor constructora de mundos, haciendo de él taxativamente un principio cualitativo de la posibilidad lógica y metafísica de universo. Ello refuerza su función creadora, metafísica: Böhme funda la aparición del lenguaje en el mito bíblico de la creación, por esta inclusión suya en la doctrina de las cualidades; es un ejemplo típico de la capacidad especulativa de su hermenéutica. Además, y esto es concluyente para su comprensión del lenguaje, al incluirlo como son en la fábrica del universo, hace definitivos también el valor y la relevancia de por sí de su hecho ordinario, es decir, de su calidad material, sonora ante todo.

Los términos lingüísticos adquieren así una relevancia lógica, intrínseca a su propia materialidad de signos. La fonética se transforma en una categoría sintáctica fundamental, como posibilidad, criterio, regla de perfección formal del lenguaje, de uso discursivo suyo y de la referencia que establece al mundo. Como toda regla gramatical, las reglas fonéticas, desde la sintaxis, posibilitan y constituyen toda estructura lingüística con sentido, y todos sus valores, menciones semánticas. Regla sintáctica y regla semántica: el sonido es principio de la construcción del lenguaje y de la construcción de su referibilidad o mundo. La perfección que se supone al lenguaje

natural se debe al supremo grado de plasticidad fonética, en este sentido, que se le atribuye. Y conforme al grado mayor o menor de esa plasticidad se ordenan los lenguajes fácticos. El criterio de verdad, a su vez, toma caracteres auténticamente mágicos: la armonía tonal entre el son esencial, íntimo y mudo, de la cosa, y el sonido efectivo lingüístico del efectivo término con que en cada lenguaje se lo expresa. El lenguaje natural sirve nada más que de suposición modélica para justificar la posibilidad de esta fantástica *adaequatio*. La verdad sería, en todo caso, algo fundamentalmente lingüístico e intrínseco al lenguaje; algo a plantear primordial y modélicamente desde el lenguaje, y algo a decidir dentro de él, porque también es lenguaje el ser de las cosas. Hay que tomar literalmente lo que dice Böhme: que en el lenguaje, idealmente en el lenguaje natural, pero en el lenguaje ordinario de hecho, está todo el conocimiento y el perfecto conocimiento de todas las cosas. En él va su ser: es su ser y su expresión, su ser y su saber. El ser-sabidas de las cosas, y el ser-sabiendo(se) del Dios y del hombre.

Es más complicado aún. No basta una asimilación del lenguaje a la cosa en el interior del lenguaje, sino una asimilación entre la propia mente y la cosa, una asimilación de esencia a esencia en el interior mismo del lenguaje y por sus calidades fónicas. El «espíritu», esencia íntima, que forma la palabra, que es ella, más bien, ha de conformarse a la esencia íntima de la cosa por el nombre y en el nombre que le da: «ha de concebirse con su sonido como se concibe la cosa que quiere nombrar» (!) (*Au* 19, 76). Como sabemos, la intimidad lingüística sujeto-objeto es radicalísima, y lo más curioso es que se funde en la fonética: el espíritu y la cosa se adecúan por y en el sonido que son, configurándose ambos en una misma palabra. Aunque no identificáramos espíritu y cosa en la palabra, como sucede en esta lógica o metafísica de universo, en esta teogonía o teofonía de universo, y nos bastara con tener presente que el espíritu forma la palabra y con ella informa, conforma, la cosa, todo acabaría en lo mismo, dada la radicalidad metafísica con que se entienden estas conformaciones, en definitiva nada menos que como puntos en el desarrollo de la esencia divina; también en este caso, pues, la sonoridad lingüística saldría de tan profundo y entraría tan pro-

fundo que habría de entenderse como estructura esencial interna de espíritu y cosa, en la que se identificarían en perfecta correspondencia veritativa. El hálito vivo de la palabra es lo que sale del espíritu y entra en la cosa, constituyendo a ambos como tales; es su esencia más íntima: en el fondo, el deseo eterno en que todo es posible. (La palabra es la voluntad eterna, *Lb* 1, 53.) Porque en el fondo a las cosas todas las habita su posibilidad, lo que sostiene esa carcasa simbólica en que aparecen y que tomamos por lo real simplemente porque es visible. A las cosas las habita y constituye el misterio: son de verdad el deseo o espíritu que habla y las habla, la palabra con que fueron llamadas a su cascarón en el mundo. Esa palabra, en el tiempo, es nuestro lenguaje ordinario. Y éste, a su vez, no es otra cosa que sones y tonos en armonía, en gramática. Aunque esa armonía y esa gramática pertenecen radicalmente a una metafísica de sones: reproducen y son toda posibilidad de espíritus y cosas, reproducen y son, al límite, la lógica de universo como fantástica partitura que Dios interpreta en sones en su fantástico discurso creador ante el propio abismo de su nada.

Hay que tener presente, en fin, que la sonoridad por excelencia, después de todo, modelo de cualquier otra y resorte de toda esta construcción fonética, es la sonoridad material, la sensible. (Aunque la lógica armónica que la constituye permita ampliar su concepto a armonías ideales de sones no perceptibles.) Ahora bien, hace falta interpretarla como símbolo que es: porque esta sonoridad no es más, tampoco, que la forma en que una boca humana interpreta el son interior constitutivo de las cosas, la modulación del hálito eterno por una boca imperfecta, una traducción babilónica del lenguaje natural. (En el lenguaje, como es obvio, también el habitáculo externo es la palabra.) Y para esa interpretación hace falta toda la arrogancia hermenéutica de un Böhme, de un elegido por Dios para las sutilezas superforolíticas del oído. Hay que escucharlo usar del *sensus*, como él dice, para desenredar de los sones del diario hablar su sentido escondido. El zapatero ejercita y demuestra de continuo en sus obras esta singular dote en enrevesadas digresiones de lo más conmovedor. Analiza, por ejemplo, sílaba a sílaba, las primeras frases, en alemán, de la Biblia (*Au* 18, 48 y s.), o el nombre

JEHOVAH letra a letra (*Cl* 16), o el adjetivo *barmherzig* (*Au* 8, 76 y s.), etc. Este «etc.» es casi interminable, pero voy a citar sólo un párrafo, más técnico (!), del primer ejemplo:

La palabra *sprach* fórmase entre los dientes apretados, silba el espíritu a través de los dientes, se dobla la lengua en el medio y se le aguza la punta como si oyese el silbido y se asustara. Mas cuando el espíritu forma la palabra, cierra la boca y la forma en el paladar trasero sobre la lengua, en el abismo, en las cualidades salada y amarga. Atérrase allí la lengua y se pliega hacia el paladar inferior. Va luego el espíritu desde el corazón y encierra en el paladar trasero, en las cualidades salada y amarga airadas, la palabra formada, y viaja hacia fuera, fuerte y poderoso como un rey o un príncipe, a través de la cólera, y abre también la boca y domina con fuerte espíritu desde el corazón a través de la boca entera y fuera de la boca haciendo una sílaba larga y poderosa cual espíritu que quebrantó la ira; frente al cual, con sus lacayos, en las cualidades salada y amarga, se repliega la ira al paladar trasero y al hueco sobre la lengua, mantiene para sí su derecho, permaneciendo en su lugar, deja pasar al espíritu suave (que viene) desde el corazón a través de él, truena con sus lacayos tras de él, ayuda a moldear y formar la palabra y no puede con su trueno apartarse de su sede, sino que permanece en su hueco como un prisionero y muéstrase terrible... Si entiendes esto, entiendes verdaderamente a la divinidad, y si no, todavía eres ciego de espíritu (*Au* 18, 88-91).

Y otro, más teórico (!), del segundo:

Cada una de las letras de este nombre remite a una fuerza y a una acción peculiar, cual forma en la fuerza operante. La J es el eflujo de la unidad eterna, indivisible, cual dulce santidad (es decir, honorabilidad), el fundamento de la unidad divina. La E es una triple J, ya que la trinidad fluye a una unidad, puesto que la J va a la E y se llama (es decir, compone) JE, como un hálito de la trinidad de Dios. La O es la circunferencia, es decir, el hijo de Dios, por cuyo medio JE se expresa con la H o hálito, saliendo del deseo captado de la fuerza. La V es el eflujo alegre del hálito, como espíritu divino saliente. La A es lo salido de la fuerza, como sabiduría, un *subjectum* de la trinidad, en el que la trinidad actúa, en el que la trinidad se re-

vela. Este nombre no es otra cosa que una expresión de la triple operación de la trinidad sagrada en la unidad de Dios (*Cl* 16).

Estos ejemplos mínimos aclaran perfectamente aquello de lo que venimos hablando: toda la pena y la gloria de esta teoría del lenguaje, por más que no aclaren nada en general.

Las letras, para Böhme, tienen todas como raíz única el mismo espíritu de Dios (*Weg* 4, 7); cada una de ellas, empero, además de un espíritu en esa línea, es también una forma o configuración externa de ese centro universal de energía exhalante (*Lb* 5, 88). Y todo lo que no sea estos peculiarísimos análisis sonoros, y la conciencia de ellos cuando se habla o discute, es un olvido del espíritu de la letra, mera atenencia a su forma, cosa de meros parlanchines, intercambiadores de hueras palabras en gresca por esa futilidad (*Mm* 35, 63; 36, 38 y s.; *Pr* 16, 23; *Sg* 15, 38; *Gw* 11, 34; etc.). Todo ello Babel pendanga, frente a los elegidos de Dios para su ciencia (la ciencia), que, en análisis del lenguaje como los vistos, traducen su espíritu. Así es el regreso por el lenguaje al lenguaje natural, de que hablábamos, a su tonalidad paradigmática, hálito directo y apropiado del espíritu o voluntad pujante que todo lo habita. Para este análisis y hermenéutica del lenguaje Böhme, sin embargo, como se ha dicho, no da regla ni metodología concreta alguna, fiándolo todo al buen sentir del iniciado. Sólo ofrece ejemplos como los vistos, en los que muestra, de paso, su irónica «simplicidad», pregonada con una insistencia un tanto cínica, y justifica, como decíamos, su desconocimiento de otras lenguas que no sean la materna, a la que dedica, por contra, grandes alabanzas en este sentido. Por ejemplo:

> Entiende bien no más que tu lengua materna; tienes en ella tan hondo fundamento como en la hebrea o la latina, aunque los sabios se alcen con éstas como una novia orgullosa; no importa, sus artes están yéndose a pique. Da a entender el espíritu que antes de que llegue el final no faltarán laicos que sepan y entiendan más de lo que saben ahora los más prudentes doctores, pues se abre la puerta del cielo, quien no se ciegue a sí mismo alcanzará a ver, el novio corona a su novia. Amén (*Au* 8, 73; 10, 31).

Todo se fía, pues, al buen *sensus* del «renacido». Es en él donde el lenguaje muestra aún sus cualidades naturales, divinas. Sólo para él, redimido del pecado original y del babilónico, tienen sentido palabras como éstas, que Böhme escribe, parece, perdonando a los demás su insensatez y suponiéndonos graciosamente a todos su boca y su sentir privilegiados:

> Puesto que el espíritu da nombre a cada cosa... y, tal como al principio se ha formado en la creación, así la forma también en nuestra boca, tal como ha nacido de la esencia eterna y ha llegado a la esencia, así surge también la palabra humana del *centrum* del espíritu en forma, cualidad y figura, y es como si el espíritu hiciera una esencia como en la creación, cuando exhabló las formas de la creación... Y en ello reconocemos que hemos nacido de Dios... Pues, al igual que Dios ha tenido desde la eternidad en su palabra la esencia de este mundo... así también la tenemos nosotros en nuestra palabra (*Lb* 6, 2-4).

En definitiva, todo este nombrar pomposo de las cosas, que ya establecimos «según su íntimo nacimiento» (*Au* 19, 76), «según sus cualidades y operaciones propias» (*Au* 20, 91) «según la propiedad» (*Mm, Vr* 6), etc., y toda la teoría del lenguaje montada sobre él (sobre el nombrar se monta toda teoría del lenguaje) penden de la gracia divina y de un reconocimiento subsiguiente iniciado, decíamos, de un proceso de regeneración mística de nuestros sentidos maltrechos.

Sólo así se entiende bien lo que Böhme quiere expresar con «lenguaje o lengua sensual» (*Mm* 35, 63) y con ese *sensus oder Verstand* del lenguaje, que proviene de la palabra intrínseca al Dios mismo (*Mm* 35, 73). Así se entiende el trasfondo desde el que la sensibilidad se instaura como criterio apropiado de la dación e interpretación del nombre. Se trata de una sensibilidad educada para esa conexión directa con el misterio, de unos sentidos refinados y avivados por el espíritu en aquel a quien el destino elige para filósofo de verdad, melancólico... Pero, al fin y al cabo, se trata de sentidos corrientes: vista, oído, etc. Y toda esta fantástica teoría lingüística posibilita, por ello, una lectura normal y laica, que se insinúa por to-

das partes, y que estas páginas gustan de insinuar a veces, en sus matices más críticos y más sugestivos, al menos. (Que estas páginas, incluso, gustan de probar a veces con su propio lenguaje. Cosa diferente es que lo consigan.) Se trata, en general, de un ahondamiento en los matices fónicos del lenguaje como primordiales, en ocasiones, para aludir a las cosas más allá del referencialismo escolar, demasiado cargado y un tanto agostado ya en su repetición de siglos, que lo torna incapaz, a veces, de decir lo que de verdad quiere. Es una vivencia peculiar, cuando una palabra repetida ya no traduce nada a la mente, sino el propio sonar... Pero, por lo que ahora importa en Böhme, en cualquier caso, la sonoridad se establece como el auténtico vehículo del significado lingüístico, su criterio objetivo. Aunque se trate de una sensibilidad un tanto mágica, no cabe duda de que, en definitiva, toda la construcción teórica böhmeana respecto a la expresividad lingüística se basa originalmente en la calidad material de la percepción sensible del lenguaje como fonema (grafema incluso). Los análisis de palabras y frases, en este sentido, como los vistos, son repetidísimos, muy hábiles y de un efectismo conmovedor. Si Böhme, para ello, se hubiera expresado en un metalenguaje académico, lo contaríamos hoy entre los grandes teóricos de la lengua. No lo hizo, ni hubiera sabido hacerlo. Pero así tenemos la suerte de gozar literariamente, además, de sus especulaciones.

En Böhme puede hablarse, pues, de un estricto criterio sensualista del significado, por el que el manejo y juicio de una cosa en un consenso de sentidos ofrece (subjetivamente, pero con validez contrastada por la supuesta asistencia de Dios al elegido, es decir, por la capacitación mayor que da, supuestamente, la atenencia melancólica al pensar serio) una síntesis sensible suya, que ha de traducirse y corresponder a la que depara el lenguaje, como hecho, en el fonema o grafema que la nombra. Con un radical aditamento además: que en esa sonoridad del lenguaje viene y va la esencia de la cosa misma y la esencia del espíritu mismo que la menta. (No cabe duda, en general, de que el lenguaje usado traduce la educación del espíritu y su contexto de mundo, aunque nada más sea.)

Así concibe Böhme este asunto y así lo expone además programáticamente en *Clavis*, por ejemplo, cuando explica un tanto el

porqué de su elección de ciertos términos extranjeros que usa repetidamente en sus escritos. Quizá aquí, mejor aún que en los análisis sonoros a que nos hemos referido, encontremos alguna luz respecto a la aplicación concreta de Böhme de su teoría lingüística. Porque en esto se trata de usar, para elegir términos extranjeros, del mismo criterio supuesto para dar nombre a las cosas. Y Böhme dice, y a su manera demuestra, aplicar un criterio sensible para la elección y crítica de sus términos:

> parte de los cuales son tomados de la naturaleza, como tomándolos del *sensus*, una parte también son palabras de maestros extranjeros, las cuales yo he probado y encontrado bien según el *sensus* (*Cl, Vr* 6).

Es tremendo realmente: no le interesa ninguna teoría sedimentada en esos términos, para usar de ellos significativamente le basta su comprobación sensible, que suenen bien (!).

¿De acuerdo a qué y cómo? Eso es un secreto, un *mysterium*... (*Au* 20, 91). Patrimonio de los elegidos, pero no, al menos, de los adeptos a un determinado credo, sino patrimonio del saber y del sabio en general, al que elige la naturaleza simplemente, aunque detrás de ella y por ella lo haga el Dios que él ignora.

> A la razón le resulta chocante ver cómo, en ocasiones, se explican términos y palabras paganas para cosas naturales, y piensa que sólo habrían de usarse para ello palabras bíblicas, que sin embargo no siempre se prestan para una explicación de las propiedades de la naturaleza, puesto que en ellas no puede expresarse el fundamento; también los sabios paganos y judíos mantuvieron oculto en tales palabras el fundamento profundo de la naturaleza, ya que comprendieron que el conocimiento de la naturaleza no es asunto de cualquiera, sino que sólo pertenece a aquel que Dios, por medio de la naturaleza, ha elegido para ello (*Cl, Vr* 7).

Böhme se toma en serio su especulación y la independencia que él entiende le es debida. Y maldice tanto los vanos discursos del mundo en las academias, cuanto el dogmatismo del púlpito. Los primeros son hueros porque no están en el ámbito de la ciencia au-

téntica (la lógica misteriosa del universo), y los segundos, por su cerrazón sectaria. Ambos, por ambas cosas. Su lenguaje no trasluce misterio alguno, sino su propia engolada suficiencia. No sale del abismo, sino del gaznate (*Au* 10, 30).

Con el nombre se desvela el interior de la cosa, y hablando, en general, el misterio del universo. Así que hablar es hablar de «Dios» siempre y en toda circunstancia. De su eterno despliegue esencial. (¿De qué, si no?) Las cosas sólo existen en tanto infinitésimos del proceso formal de exteriorización de Dios en el tiempo; exteriorización que no es más que un sentirse de Dios: autoparto, autoaprehensión, juego eterno solitario que no sale a parte alguna, un eterno girar del círculo. En los nombres aparece, con la esencia de las cosas, su localización mínima en este «gran misterio» del rodar definitivo, que el hablar, hablar, hablar... reproduce: una cosa, o un nombre, tras otra, otra, otra... *«dass es also in sich ein ewig Spiel sey»* (*Mm* 5, 3). De modo que todo sea un juego eterno (!). Los nombres son los depositarios de este núcleo escondido del mundo-fuerza, donde reside toda posibilidad y sustento de las cosas. ¿Cómo es posible esta referencialidad absurda a lo escondido? Porque las palabras son de por sí, como mínimos del hálito eterno, cifras, sellos, señales, signos, símbolos... «signaturas» privilegiadas de lo oculto exhalante.

¿Y qué son esas «signaturas»? Preguntarse por ellas es preguntarse «cómo lo exterior designa lo interior» (*Sg* 9). En ese concepto debiera estar, por tanto, la clave de toda la epistemología böhmeana. (A menos que sólo sea otro nombre para designar el «gran misterio» de Böhme: el de lo invisible en lo visible.) Porque, además de todo lo que hemos analizado al respecto y resumiéndolo todo, el lenguaje natural es la *signatura rerum* (*Sg* 1, 17; *Mm* 35, 56). Sabemos que todo el proceso de universo es un proceso simbólico de Dios en base a una concepción peculiar de los signos y de su modo de significar. Pues bien, el último apoyo o primera inspiración de esta semiótica general que utiliza Böhme está precisamente aquí, en esta doctrina paracélsica de las signaturas, que Böhme recibió de su mejor amigo Tobías Kober, médico de Görlitz. Lo oculto está oculto en clave en lo visible. El misterio no es más que un misterio cifrado.

La signatura es la apariencia general de una cosa, suponiendo que la cosa es sólo real en su interior, y la apariencia, realmente una apariencia, es decir, un hecho, un aparecer real, como el en-sí es un real, efectivo, ocultarse o estar oculto. (La forma no es algo diferente de lo interior, sino una configuración de él. Y la exterioridad que ello conlleva no es más que una percepción de alguien; en el caso del todo –nada, Dios–, lo es de sí mismo.) Así hay que entender la señal, clave, cifra, signo o signatura. Que, como decimos, en general es la expresión o modo de presentarse general de las cosas: su figura, movimiento, color, tono, su virtualidad propia, etc. Ahora bien, Böhme consideró que la signatura privilegiada o el componente primordial de una signatura, aquel que la constituye más profunda y generalmente en señal de una cosa, es el nombre. Esto no puede extrañar después de la concepción del lenguaje que hemos expuesto: el nombre es algo que se le da, pero que tiene y es, a la vez, la cosa. De ahí que el lenguaje ideal (natural) sea la signatura de las cosas por antonomasia. Y que toda traducción a él del ordinario, o toda ciencia, como sabemos, consista en descifrar esta clave, que, al fin y al cabo, es el rastro del Dios. He ahí toda labor hermenéutica, enorme, porque el «libro de la naturaleza» (concepto paracélsico asimismo) está cifrado. Todo el problema de la explicación científica consiste en esta interpretación de una semiótica cifrada, dada ya en la naturaleza como rostro visible del abismo.

(En realidad esto no es más que concebir el problema de la significación lingüística o de la explicación científica bajo otro aspecto de lo mismo, colorearlo un poco. Porque este carácter signado no aportará gran cosa al dominio técnico de sus objetos, ya que, como antes, no se especifican sus reglas de traducción, dejándolo todo al buen sentir del iluminado. Pero eso no quita que nos valga para entender a Böhme y para dar sentido a lo que dice, que sin duda lo dice condicionado por estos presupuestos teóricos. Y eso es lo que importa...) Lo visible oculta lo invisible manifestándolo de algún modo: precisamente como signatura suya, cifradamente, porque ello resulta ineludible cuando lo informe se da forma, lo espi-

ritual se da materia, lo eterno se temporaliza, la fuerza se diseca en coágulos suyos, lo escondido asoma. La violencia de estas transposiciones en lo mismo de lo mismo, que significan, en general, la sujeción de «Dios» a «mundo», obliga a una semiología peculiar como ésta, justificada por su propio desarrollo en la metafísica de sones que expusimos. Y obliga a ella, sobre todo, si se tiene en cuenta, además, que es la violencia de una voluntad vacía, eternamente vacía, que eternamente quiere o se quiere a pesar de ello: una voluntad de la nada, definitivamente de nada, porque no puede identificarse con ninguna objetivación suya, sino con su mismo querer. En eso consistía aquel originario, pero eterno, darse fundamento de la nada en sí misma, hacer pie del vacío en su vacío. Que es eterno y siempre inicial, porque esa identificación que supone no se da nunca. (Se da *eternamente*. El juego.)

En el lenguaje, como en cualquier otro aspecto signado de la apariencia de las cosas (que lo son todos), el carácter de signatura reside también en su materialidad simbólica, es decir, en la sonoridad de siempre, por mucho acento mágico que se ponga en su capacidad expresiva. Esta magia o mística es, sin embargo, comprensible aunque frustrante para el pobre hombre, espíritu al que le han tocado en gracia precisamente afeites materiales, que parecerían el cauce apropiado, y no sólo inicial, para la interpretación de esos sones. (¡Ah del pecado paterno!) Resulta comprensible y justificable el retorcimiento de esta magia, porque es el mismo Dios quien la genera para su autoexposición y como objeto propio y apropiado, es de suponer, a su infinito sensorio, que no es (¿lo fue?) el del hombre, que sólo por el arduo camino de la ciencia interpretativa, trasmutativa, puede llegar a percibir, a sentir, el misterio encerrado en los signos de las cosas. De ahí todo el mágico y alquímico utillaje simbólico de que se dota la ciencia renacentista para aguzar el sensorio interpretativo. De ahí la complicada hermenéutica del texto sagrado: un arte realmente mágico de análisis alegórico, fisiognómico, fonético, gráfico, cabalístico, etc. del lenguaje, como el de Böhme. Hay que tener presente que a las signaturas se las considera signos propios y apropiados del objeto que simbolizan, y que este objeto es «Dios» mismo, el secreto del origen de todo, la lógica

del devenir de todo, que habita en lo escondido en cada cosa. Esa propiedad y apropiación simbólica del misterio hace de lo visible casi una trampa para el hombre: sólo él lo ve, pero no ve nada si lo interpreta como lo ve. ¡Y para eso ha de soportar su espíritu esta cáscara sensible que lo encierra! Es frustrante. ¿Qué pecado ha cometido el hombre para esta singular condena al engaño? Ha de dedicar su vida a resolver un jeroglífico imposible, el juego de un Dios, que sólo el Dios abre a quien le da la gana.

Comprender el lenguaje desde otro concepto de simbolismo que no sea este de la signatura, propio, apropiado, esencialista, que pretende incidir plenamente en el misterio desde el signo (como sea), es el pendoneo de siempre con la apariencia, la falta de entendimiento, el charloteo y la frivolidad de las ciencias sociales: *«ein historischer Wahn!»* (*Sg* 1, 1). La banalidad histórica y social de lo fáctico, sin más, frente a la estricta atenencia al misterio oculto en las cosas: la lógica de su coherencia última y primera, donde está toda posibilidad de ser y de explicar. Poco juicio denota quedarse en la superficie banal visible de las cosas como si fuera lo definitivo, cuando es tan evidente que la visibilidad es visibilidad de algo, la forma configuración de algo, que si hay algo visible es porque hay algo invisible, etc. Justamente la signación remite a ello: lo oculto se sella, graba, signa en cosa en la misma forma en que se oculta, lo invisible es visible signadamente; lo invisible es lo visible. El único ser y sentido de lo visible o de la forma reside en su calidad de instrumento de esta peculiar imposible exteriorización de sí en sí mismo. Esta imposibilidad radical de librarse del círculo de su vorágine fuerza al abismo a este calvario, jeroglífico, laberinto infinito y eterno de las formas en su faz simbólica de universo, repetimos. Repetimos que se comprende así la magia de los símbolos, su exuberancia y barroquismo, las tretas y cocinas para su manejo, y que la creencia en su carácter propio y signado constituya el asidero y excusa fundamental de todo esfuerzo hermenéutico como el de Böhme.

El carácter signado del lenguaje, por el que se oculta y revela el misterio, y que rige toda concepción simbólica, es una nueva forma, la definitiva, del criterio general de sentido, uso, significado, comunicación y comprensión lingüística. Sus reglas concretas siguen bri-

llando por la ausencia, aunque Böhme pretendiera, acaso, expresarlas en términos como estos de sonancia y resonancia, tan generales como entusiastas, que al lego en sensorios y sones místicos no dicen nada.

Todo lo que se habla, escribe o enseña respecto a Dios sin el conocimiento de la *signatura* es mudo y sin entendimiento, ya que procede nada más de un devaneo histórico y de otra boca distinta, donde el espíritu está mudo y sin conocimiento; pero si el espíritu le abre la *signatura*, entonces entiende la boca del otro y entiende, además, cómo el espíritu, desde la esencia, por el *principium*, con la voz, se ha manifestado en el sonido (*Sg* 1, 1).

Y hablar de Dios es todo hablar, como sabemos, toda ciencia. (¿Qué, si no?)

Por el hecho de que vea que alguien habla, enseña o escribe de Dios, y lea o escuche lo mismo al mismo tiempo, no por eso lo he comprendido aún suficientemente: pero si su sonido y su espíritu entran desde su *signatura* y configuración en mi propia configuración, y dibujan su configuración en la mía, entonces lo comprenderé en su mismo fundamento, sea de palabra o por escrito, porque entonces él posee el badajo capaz de hacer sonar mis campanas. –En ello reconocemos que toda propiedad humana viene de una, que todas tienen una única raíz y madre, porque de otro modo una persona no podría entender a otra en el sonido (*Sg* 1, 2-3).

Se trata de la misma configuración idéntica de antes del espíritu y la cosa al son del nombre, ahora de espíritu a espíritu para la comunicación divina y humana del hombre. Toda una comunidad de espíritus y cosas en sones signados con lo oculto. El lenguaje, signatura primordial, es el reducto de armonía de los espíritus, de los espíritus y el mundo, del mundo y el misterio: el mediador de todo conocimiento y de toda comunicación, que sólo se dan entrando de lleno en el juego de esa connivencia esencial universal sonora para encontrarse en la misma signatura. Como sabemos, el hablar/escuchar desde/en lo profundo consiste en un configurarse esencial de espíritus y cosas de modo que presenten una forma unitaria en el

lenguaje en la que van/vienen ambos. Esto aplicado a espíritu-cosa en el nombrar o conocer, y a espíritu-espíritu en el hablar o entenderse. (Y a Espíritu-espíritu, por supuesto, en el rapto al misterio.) Volvamos a transcribir unas palabras rotundas, redondas, que impresionan por su factura más que por su significación precisa:

Con el sonido o lenguaje la figura se estampa en la configuración de otro, un mismo sonido canta y mueve al otro, y en el sonido dibuja el espíritu su propia configuración, la que ha creado en la esencia y en el *principium* ha llevado a la forma, algo único, de modo que pueda entenderse en palabras dónde se ha creado el espíritu en el mal y en el bien; y con esa misma determinación va a la configuración de otra persona y le despierta en su *signatura* también una forma así, de modo que ambas configuraciones se incualifican mutuamente en una forma, produciéndose entonces un solo concepto, una sola voluntad y un solo espíritu, un solo entendimiento también (*Sg* 1, 4).

Böhme es un expositor genial de la difícil lógica más alta de las cosas, aunque olvide siempre especificar sus creencias: ahora, por ejemplo, ese modo identificatorio cualitativo formal linguístico de los espíritus, en el que «*beyder Gestaltnis in einer Form miteinander inqualiren...*». Porque eso es lo que nos interesaría. Pero a Böhme le sobra su vivencia de ello, que es la misma que ha de buscar el melancólico en esta ciencia dura y grave por las palabras más allá de ellas, en solitaria aventura. Parece, al final, que la signatura, como lugar de ese encuentro entre espíritus y cosas, es como algo intermedio entre interior y exterior, entre lo más profundo y lo más llano, interior y exterior también ella. Parece que la signatura, ya en la materialidad, es la posibilidad de toda forma material, como lo eran las cualidades en la naturaleza eterna. En cualquier caso, la distingue un matiz de este estilo: forma de formas, forma modélica, como el lenguaje natural, con el que primordialmente se identifica, como vimos, apostado y mudo, intangible, tras cualquier lenguaje. Una y distinta a la configuración, la signatura está en todas las configuraciones como posibilidad de cada una. Está claro: la signatura es, propiamente, el carácter signado que hace de toda configuración una signatura.

La *signatura* reside en la esencia y es como un sonido que allí permanece en silencio, que está allí mudo e incomprendido: pero cuando se golpea encima, entonces se comprende la configuración... También, por tanto, la determinación simbólica de la naturaleza en su configuración es una esencia muda, semejante a un laúd dispuesto a sonar, sobre el que rasga el espíritu-voluntad; cualquier cuerda que encuentre suena de acuerdo a su propiedad (*Sg* 1, 5).

La signatura no es el espíritu, lo íntimo; es el «contenedor» o la «caja» del espíritu, como la configuración, pero en este sentido en que posibilita saber que tal configuración lo es del espíritu, es decir, en el sentido en que por ella (que es la configuración en cuanto no es el espíritu) «se entiende la configuración, en qué forma y disposición está, y de qué tono se ha sacado» (*ídem*). Está claro: la signatura es el soporte de la significación del signo, y, de vuelta, el criterio analítico de ella; es la significabilidad del signo: sus patrones todos de posibilidad y uso. Y todo ello ya en la sonoridad material del hecho lingüístico. No como la cualidad espiritual del sonido en la naturaleza eterna. Porque la signatura, como el lenguaje natural, pertenece al tiempo. Y sólo ahí son modélicos, ideales. Su ejemplaridad puede oírse, más acá de la purísima lógica del abismo, que sombrea su nada en aquellos siete perfiles cualitativos eternos, entre los que está y destaca, sin duda, la música celestial.

La signatura es en las cosas la cifra de su esencia. Una disposición conceptual, podríamos decir, de las cosas mismas en ellas o en sus nombres, independientemente del espíritu que las conoce o nombra, e independientemente asimismo de que en él también la haya. Basta el aldabonazo en la signatura para que resuene la esencia. Dicho de otro modo: basta la explosión sonora del término para que surja en ella el concepto. En los términos lingüísticos y en su materialidad simbólica tenemos a disposición los conceptos: la lógica de la esencia, cifrada en cada uno en una posibilidad de juego en la contienda sonora. He ahí esa disposición conceptual y lógica de la signatura como ejemplar material.

Y es que en las cosas mismas hay un impulso constitutivo hacia fuera: el mismo que anima ya la voluntad primordial del abismo y

que inicia este eterno proceso de exteriorización imposible que llamamos «universo». Porque no es posible la exterioridad radical de un Dios que es todo y nada, decíamos, precisamente por eso, sus presuntas exteriorizaciones no son más que signaturas de su esencia íntima, diremos. Nada exterior, pues, sino una configuración o impresión de lo único que hay y no hay: lo que sea; un mero sello cada una en el vacío que habita todas y cada una de las cosas, y que es un vacío sin fondo hasta el abismo sin fondo del origen: «Dios» o «nada». No hay exterioridad alguna sino para una percepción como la nuestra, opuesta a nuestra lógica. Lo que así se llama es mera reversibilidad incesante, eterno autoparto, autoaprehensión, que hace imposible tanto la exterioridad como la interioridad en la eternidad del juego. Eso es lo lógico, y lo absurdo. Porque vemos algo diferente, al parecer: que en ese supuesto absurdo impulso hacia fuera de las cosas, las cosas se hacen reales; cuando su interior de nada se revela en la signatura, en general, por la que se hace visibilidad de lo invisible, en la que surge de la nada. «Lo interior trabaja siempre por manifestarse» (*Sg* 1, 15). Y ese impulso esencial, incoercible, a signarse en la exterioridad del sí mismo, en el envés de su esencia, esa terrible voluntad de formas que conmovió originariamente la nada y la conmueve eternamente en cada criatura, permite asegurar aquel principio y creencia básicos de la epistemología böhmeana: «*Jedes Ding wie es in sich ist, also ist es auch auswendig bezeichnet*» (*Sg* 1, 10). Todo es en sí mismo tal cual aparece (!)... Böhme nos ha dado múltiples razones (creencias) para ello, suficientes en su lógica, aunque nada más sea porque resultan fundantes. Por lo que importa ahora: la signatura es perfectamente adecuada a la esencia. (No será la esencia, pero es la esencia signada.) Y la signatura privilegiada es el lenguaje. En su materialidad sonora, además. Las cosas, así, revierten en lenguaje. Y el silencio abismal, en lenguaje humano. Se puede entonces despejar cualquier misterio: todo es como aparece, a imagen del hombre a quien se aparece. Su lenguaje (su razón) es definitivo.

4. Cómo Böhme usa del lenguaje

Böhme se ha justificado: su teoría del lenguaje le ha abierto el paso al misterio. Con ella ha barrido lo oscuro, identificando su vecindad secreta. Mejor dicho, ella ha posibilitado un uso metafísico del lenguaje en el que esto suceda. Desde sus creencias, como todos, Böhme ha montado su ciencia coherentemente, como pocos. Ha construido un modelo, sin par en la especulación mística. Su concepción del lenguaje le permite darle el sentido y el alcance metafísicos con que lo usa. Otra cosa es que sea aceptable el modelo desde otro modelo, sus creencias de base desde otras creencias de base. Pero la especulación böhmeana cumple los mínimos de una normal fundación intraparadigmática. Con la rudimentariedad inexcusable debida a sus condiciones históricas. Tras esta inquisición de la teoría lingüística de Böhme se comprende mejor (o sólo se comprende ahora de verdad) su montaje metafísico (o la razón y el sentido suyos). Podemos imaginar mejor el alcance que dio y quiso dar a sus palabras, así como el que podamos asignarles nosotros. De uno de los lenguajes más intrincados de la literatura universal tenemos ya las pautas más generales de su discurso, la lógica última de su coherencia. Conocemos, pues, lo importante. No importa ya tanto lo que diga, porque, diga lo que diga, se entenderá ya siempre.

Lo más concreto y cercano que pudiéramos concluir respecto a la pragmática tácita que rige el nivel más efectivo del uso ordinario del lenguaje en Böhme (por llevar hasta el final este acercamiento al lenguaje del zapatero, aún a riesgo de pecar por una vez de esquemáticos) serían reglas deducibles de criterios como éstos:

(a): El efecto psicológico (¿qué otra cosa puede ser?) que produce el hecho material sonoro (o visual) de letras, sílabas, palabras o frases, y su disposición física.

(b): Esa materialidad *de facto* se entiende como imagen fónica (o visual) de la esencia íntima de las cosas, en una radical fisiognómica metafísica esencialista.

(c): (a) y (b), psicología y metafísicas sonoras, en su propiedad o apropiación al momento efectivo de uso lingüístico o momento efectivo de la lógica del discurso, se juzgan con respecto y de acuerdo a una supuesta calidad sensible primigenia, que supuestamente detentó un lenguaje ideal, perdido, pero latente y fundante, en el lenguaje ordinario.

(d): (c) puede especificarse y ampliar su coherencia si ese acuerdo con el lenguaje natural y con su óptima plasticidad se introduce a su vez en la teoría (de más alto nivel lógico o de mayor rango en la secuencia dialéctica del origen del mundo) de las cualidades y su juego. Es decir, si las cualidades plásticas del lenguaje, su simbolismo esencial y su apropiación o no a un estado ideal de cosas se confrontan, plantean, juzgan, introducen en la teoría general de las propiedades, múltiples y de variado juego en la posibilidad del mundo, partiendo del supuesto de la deducción metafísica del lenguaje de la sexta de ellas.

(e): (a), (b), (c) y (d) requieren de un sentido especial interpretativo o de una educación especial del sensorio, que Böhme fía en una creencia (en la elección o asistencia de Dios) y en una práctica (la del esfuerzo concreto y vivido de una andadura mística de regeneración espiritual en que se purguen también los sentidos embotados).

(f): Hay que tener en cuenta aún algo que por socorrido no es menos fundamental: el débito obvio de Böhme con una compleja tradición histórica de uso del lenguaje en su tiempo, teosófica, teológica, mística, mágica, alquímica, cabalística, científica, etc., que se apoya esencialmente, en todas su vías, en una terminología casi ritualizada. Una época la de Böhme de conjuros y disputas, en la que el lenguaje se filtra al máximo y con más filtros.

(g): No pueden olvidarse, en fin, las condiciones reales peculiarísimas de la vida del zapatero iluminado y melancólico, sus particulares vivencias y creencias, desde y sobre las que escribe, haciendo explícitamente de ellas la razón y justificación quizás mayores de su escribir. Son sus vivencias insólitas las últimas referencias de su lenguaje. Y su ciencia: una narración discriminada de ellas.

Desde criterios como éstos, tácitos unos y otros no, Böhme monta una contextualización discursiva muy original, que no admite fácilmente una legaliformización. Porque el ámbito de posibilidad de juego de cada término en un contexto, o en diferentes contextos,

barre un campo lógico o metafísico, cambiante en cada caso, disuelto en muchos de ellos, por ese modo de especular en los límites. La dificultad de describir ese proceso dialéctico en que se embarca el origen y devenir del todo obliga a la imprecisión, al dinamismo, fluctuación del uso y del significado de los términos, a pesar de la consistencia lógica identificable en cada uno para la totalidad del discurso, y en ella. De modo que, en realidad, van constituyéndose y reconstituyéndose conceptualmente de acuerdo a los diferentes momentos, o sinuosidades, al ritmo cambiante, en general, del discurso. No siempre lo mismo significa lo mismo o exactamente lo mismo. Pero, con digresiones y ambigüedades sin duda (como es lógico y natural en un lenguaje apocalíptico como éste, si no en todo lenguaje), los términos böhmeanos tienen también, cada uno, su relativo espacio de juego en el que se constituyen o localizan significativamente. De los términos böhmeanos puede decirse en verdad que adquieren, o van adquiriendo, mejor, significado en su uso; que sedimentan su carga conceptual, o se hacen conceptos, en su devenir discursivo. A pesar de la aparatosidad, intrincamiento y enormes oscuridades de principio, de algún modo va apareciendo, así, la intrínseca coherencia del discurso entero, tanto más admirable y bella. En el interior procesual e historiado del discurso cada uno de los términos sedimenta todos sus usos varios en un punto de inflexión lógico de la lógica o posibilidad misma del discurso. De modo que cada uno de los términos, y modélicamente los más usados, acaba en una función lógica sólo definida por y para la totalidad del discurso, que admite sin escándalo valores diversos según los momentos, diversos o no, dialécticos siempre, de su marcha.

Buen instrumento se dio con ello el zapatero Böhme, mejor que la lezna mágica del zapatero Enoc, para coser cielo y tierra, lo invisible y lo visible, en el misterio que une y constituye a ambos. En cuanto contexto definido de sentido, construcción lógica coherente, este lenguaje de Böhme no puede ser juzgado en sí mismo por otras reglas que las suyas y, desde luego, no hace falta que se traduzca a otras para comprenderlo. Hacer eso es siempre una grosería histórica, máxime en este caso, donde ello significaría traducir un lenguaje bellísimo al cansino lenguaje de la escuela, y con un

pensador como Böhme, para quien el hecho concreto de un lenguaje es el sello o la impronta de un espíritu.

5. Apéndice. El capítulo segundo de *Mysterium Magnum*

Sobre la palabra o corazón de Dios.

1. Y todo es ahora lo que San Juan dice: Al principio era la palabra, y la palabra estaba en Dios, y Dios era la palabra, ella estaba al principio en Dios. San Juan 1, 1-2. La palabra *Al* es la voluntad del abismo: *principio* es la captación de la voluntad, por la que ella se capta a sí misma y se instala en un principio eterno. La *palabra* es lo captado, que en la voluntad es una nada, y con la captación se transforma en un parto, que tuvo lugar en el principio con la voluntad y en la voluntad; pero con el deseo de la voluntad comienza la palabra en la captación de la voluntad, por lo que se llama corazón, en cuanto un *centrum* o *círculo* de vida en el que está el origen de la vida eterna.

2. Y Juan sigue diciendo: Por ella han sido hechas todas las cosas y sin ella no ha sido hecho nada de lo que ha sido hecho. En ella estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. Aquí, hombre, toma tú esa misma luz de vida que estaba en la palabra, y que es eterna, y contempla la esencia de todos los seres, y sobre todo a ti mismo, ya que eres imagen, vida y esencia del Dios abismal, y una figura a semejanza suya. Medita aquí tiempo y eternidad, cielo e infierno y mundo, luz y tiniebla, pena y tormento, vida y muerte, algo y nada: aquí, pruébate a ti mismo, a ver si tienes en ti la vida y la luz de la palabra, de modo que puedas ver y comprender todo. Pues tu vida ha estado en la palabra y se ha manifestado en la imagen (que Dios creó); fue insuflada en ella por el espíritu de la palabra: alza ahora tu entendimiento en la luz de tu vida y contempla la palabra conformada: observa su nacimiento interior, ya que en la luz de la vida está todo manifiesto.

3. Si dices: no puedo, estoy perdido; escucha, entonces es que no has vuelto a nacer de Dios todavía, porque si volvieras a tener aquella luz, entonces podrías. Y bien, a todos nos falta la gloria que hemos de tener en Dios, pero quiero indicarte algo: presta atención y cáptalo, hasta que no ha-

ya burlón alguno como la confundida Babel. Mira, cuando queremos hablar de la esencia de todos los seres, entonces decimos: de Dios y por Dios es todo. Pues San Juan dice también: Sin Él nada fue hecho de lo que ha sido hecho, cap. 1, 3.

4. La razón dice cómo y de dónde ha hecho Dios el mal y el bien, pena y tormento, vida y muerte: ¿pero hay en Dios una voluntad así, que hace el mal? Aquí comienza la razón a especular y quiere captarlo, pero sólo da vueltas por fuera en torno al círculo, y no puede entrar, porque está fuera y no en la palabra del círculo de la vida.

5. Así que mírate a ti mismo, lo que eres, y mira el mundo exterior, con su régimen, lo que es; así encontrarás que tú con tu esencia y espíritu exterior eres el mundo exterior: tú eres un mundo pequeño a partir del grande, tu luz exterior es un *chaos* de los soles y de los astros, si no, no podrías ver por la luz del sol. ¿Proporcionan los astros esencia de divisibilidad en la visión comprensiva? Tu cuerpo es fuego, aire, agua, tierra; ahí dentro está también la propiedad metálica, pues de quien el sol con los astros son un espíritu, de ése es también la tierra con los demás elementos una esencia, una fuerza coagulada: lo que es lo de arriba, lo es también lo de abajo, y todas las criaturas de este mundo son lo mismo.

6. Cuando levanto una piedra o un trozo de tierra y lo miro, veo entonces lo de arriba y lo de abajo, el mundo entero, incluso dentro de él, sólo que en cada una de las cosas es una propiedad determinada la más grande, por la que también se la nombra. Las demás propiedades, en conjunto, están también dentro de ella, pero en diferentes grados y *centra*, aunque todos los grados y *centra* forman sólo un único *centrum*: sólo hay una raíz única de la que todo proviene, que sólo se hace divisible en la *compaction*, donde se coagula: su estado originario es como un humo o vapor del gran *mysterium* de la palabra exhablada, que en todos los lugares está en un reexhablar, que con el reexhalar es una imagen de sí misma, una esencia según el espíritu.

7. Pero no podemos decir que el mundo externo sea Dios o la palabra hablante, que está en sí misma sin una esencia así, ni tampoco el hombre externo: sino que todo no es más que la palabra exhablada que se ha coagulado en su recaptarse (para hablar ella misma), y que continúa coagulándose siempre con los cuatro elementos por medio del espíritu del deseo (es decir, de los astros), y que se instala en una existencia así, del mismo modo y manera que la palabra eternamente hablante produce un *mysterium* (que es espiritual), al cual *mysterium* yo llamo el *centrum* de la naturaleza eterna, dado que la palabra eternamente hablante se instala en un parto y produce también en sí misma un mundo espiritual, al igual que nosotros somos uno material en la palabra exhablada.

8. Así pues, digo que el mundo interior es el cielo en el que Dios vive, y el mundo externo ha sido exhablado desde el interior, y sólo tiene un principio diferente que el interior, aunque desde el interior. Ha sido exhablado desde el interior (por mediación del movimiento de la palabra eternamente hablante), y colocado en un principio y fin.

9. Y el mundo interior está en la palabra eternamente hablante: la palabra eterna, desde su fuerza, colores y virtud (por mediación de la sabiduría), lo ha hablado desde la eternidad en una esencia; esa esencia no es más tampoco que un hálito de la palabra en la sabiduría, que tiene en sí mismo su recaptación (para el parto), y que con la captación también se coagula y se instala en formas, de acuerdo al tipo de parto de la palabra eterna; así como las fuerzas, los colores y las virtudes nacen en la palabra (por medio de la sabiduría), o, como me gusta decir, desde la sabiduría en palabra.

10. Por eso nada hay ante Dios cerca ni lejos, un mundo está en los demás, y todos no son más que el único: pero uno es espiritual, el otro corporal, al modo como cuerpo y alma están uno en otro, o como tiempo y eternidad son sólo una cosa, pero con principios diferentes. El mundo espiritual en el interior tiene un principio eterno, y el exterior uno temporal; cada uno tiene su nacimiento en sí; pero la palabra eternamente hablante domina todo, y no puede ser captada ni aprehendida, empero, ni por el mundo espiritual ni por el exterior, de modo que permaneciera quieta, sino que actúa de eternidad en eternidad y lo captado son sus obras: puesto que es la palabra conformada, y la operante es su vida, y es captable, ya que está fuera de toda esencia, como un mero entendimiento o fuerza que se introduce en esencia.

11. En el mundo interior espiritual la palabra se capta en una esencia espiritual, como en un elemento único, en el que yacen cuatro ocultos. Pero cuando Dios, como palabra, movió ese elemento único, las propiedades ocultas se manifestaron en los cuatro elementos que hay ahora.

(*Mysterium Magnum* 2, 1-11)

Bibliografía

1. Obras de Böhme

La mejor y más reconocida edición en idioma original, alemán, que puede considerarse canónica hasta ahora y por ahora, es la siguiente (entre rayas, la abreviatura por la que se cita cada obra en nuestro texto; *Vr* remite a *Vorrede* o «prólogo», y *Ex* a *Extrakt* o «extracto»):

Böhme, J., *Sämtliche Schriften* (reimpresión en facsímil de la edición de las obras completas por J. W. Uberfeld, Amsterdam 1730), A. Faust y W. E. Peuckert (eds.), 11 vols., Suttgart 1955-1961.

Vol. 1: I. *Aurora* o *Morgenröthe im Aufgang* (1612) */Au/*.

Vol. 2: II. *De tribus principiis* o *Beschreibung der Drey Principien Göttliches Wesens* (1619) */Pr/*.

Vol. 3: III. *De triplici vita hominis* o *Vom Dreyfachen Leben des Menschen* (1620) */Lb/*.

IV. *Psychologia vera* o *Viertzig Fragen Von der Seelen* (1620).

Vol. 4: V. *De incarnatione Verbi* o *Von der Menschwerdung Jesu Christi* (1620) */Mw/*.

VI. *Sex puncta theosophica* o *Von sechs Theosophischen Puncten* (1620) */Tp/*.

VII. *Sex puncta mystica* o *Kurtze Erklärung Sechs Mystischer Puncte* (1620) */Pm/*.

VIII. *Mysterium pansophicum* o *Gründlicher Bericht von dem Irdischen und Himmlischen Mysterio* (1620) */Mp/*.

IX. *Christosophia o Der Weg zu Christo* (impreso en 1624, único caso en vida) */Weg/*.

Vol. 5: X. *Libri Apologetici* o *Schutz-Schriften wieder Balthasar Tilken* (1621).

XI. *Antistiefelius* o *Bedencken Uber Esaiä Stiefels Büchlein* (1621-1622) */St/*.

XII. *Apologia contra Gregorium Richter* o *Schutz-Rede wieder Gregorium Richter* (1624) */Ap/.*

XIII. *Informatorium Novissimorum* o *Unterricht Von der Letzten Zeiten* (1620).

Vol. 6: XIV. *De signatura rerum* o *Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen* (1622) */Sg/.*

XV. *De electione gratiae* o *Von der Gnaden-Wahl* (1623) */Gw/.*

XVI. *De testamentis Christi* o *Von Christi Testamenten* (1623) */Tt/.*

Vol. 7: XVII. *Mysterium Magnum* o *Erklärung über Das Erste Buch Mosis* (del principio al cap. 43) (1623) */Mm/.*

Vol. 8: XVII. *ídem* (del cap. 44 al final) (1623) */Mm/.*

Vol. 9: XVIII. *Quaestiones theosophicae* o *Betrachtung Göttlicher Offenbarung* (1624) */Qt/.*

XIX. *Tabulae principiorum* o *Tafeln von der Dreyen Principien Göttlicher Offenbarung* (1624).

XX. *Clavis* o *Schlüssel, das ist Eine Erklärung, der vornehmsten Puncten und Wörter, welche in diesen Schriften gebrauchet werden* (1624) */Cl/.*

XXI. *Epistolae theosophicae* o *Theosophische Send-Briefe* (1618-1624) */Ep/.*

Vol. 10: 1. «De vita et scriptis Jacobi Böhmii» o «Historischer Bericht von dem Leben und Schriften Jacob Böhmens», por A. von Frankenberg.

2. «Das Leben Jacob Böhmes», por W. E. Peuckert, 1961, 2.ª ed. corregida.

Vol. 11: «Register über alle Theosophischen Schriften Jacob Böhmens» (1730).

(Los títulos latinos proceden de amigos de Böhme, quien sólo hizo suyo realmente el de *De signatura rerum,* y quizá el de *Aurora.*)

Esta edición ha de completarse con la edición crítica de algunos escritos, hecha por encargo de la Sociedad Científica de Göttingen:

Böhme, J., *Die Urschriften,* W. Buddecke (ed.), 2 vols., Stuttgart 1963 y 1966.

Vol. 1. *Morgenröte im Aufgang.*

An Paul Kaym (1.ª carta).

Erste Schutzschrift gegen Tilke (fragmento).

Ein Bucleim. Von der wahren Gelassenheit.

Vol. 2: *Von der Gnadenwahl.*

Eine kurze Andeutung von dem Schlüssel zum Verstande Göttlicher Geheimnisse.

Von Christi Testamenten (1.ª y 2.ª versión).

Epistola o *Sendbrief.*

Apologia (contra Gregorio Richter).

Gebetbüchlein.

Sendbriefe.

Sendbriefe, no impresas.

Fragmentos de cartas, no impresos.

Apéndices.

En castellano tenemos:

Böhme, J., *Aurora* (prólogo, traducción y notas de A. Andreu Rodrigo), Alfaguara, Madrid 1979.

Böhme, J., *De signatura rerum* (edición, notas y traducción de M. A. Muñoz Moya), Biblioteca Esotérica, Barcelona 1984.

Böhme, J., *Diálogos místicos* (traducción de Manuel Algora), Visión Libros, Barcelona 1983.

2. Obras sobre Böhme

(Con un signo de admiración entre rayas se distinguen aquellas obras que nos parecen más importantes y a las que más deben estas páginas. No se trata, en general, de una bibliografía exhaustiva sobre Böhme, tampoco se pretende tal cosa; sí se trata, sin embargo, de una muy representativa de intereses hermenéuticos cercanos a los de este trabajo y de intereses históricos generales.)

Apel, K. O., «Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues», en *Archiv für Begriffsgeschichte,* Bonn 1955, págs. 200-221. /!/

Beierwaltes, W., «Sprache und Sache. Reflexionen zu Erjugenas

Einschätzung von Leistung und Funktion der Sprache», en *Zeitschrift für philos. Forschung* 38, 4 (1984), págs. 523-543. /!/

Benz, E., «Zur metaphysischen Begründung der Sprache bei Jakob Böhme», en *Euphorion* 37 (1936), págs. 340-357.

–, *Adam. Der Mythus vom Urmenschen*, München 1955.

Bloch, E., *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*, Frankfurt 1972.

Bommerheim, P., «Die Welt Jakob Böhmes», en *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 20 (1942), págs. 340-358.

Bornkamm, H., *Das Jahrhundert der Reformation*, Göttingen 1966.

Brinton, H., *The mystic will based on a study of the philosophy of J. Böhme*, New York 1930.

Buddecke, W., «Die Handschrift Jakob Böhmes», dos comunicaciones en *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Berlin 1933 y 1934.

–, *Die Jakob Böhme-Ausgaben* (2 vols.), Göttingen 1937 y 1957.

–, «Zur Textgeschichte der Werke Jakob Böhmes», en *Kant-Studien* 42 (1943), págs. 238-244.

–, «Die Böhme-Handschriften und ihr Schicksal», en *The Jacob Böhme Society Quarterly* 1, 4 (New York 1953), págs. 17-22.

Buddeke, S., *Verzeichnis von Jakob Böhme-Handschriften*, Göttingen 1934.

Cahiers de L'hermetisme, «Jacob Böhme» (número monográfico), Albin Michel (ed.), Paris 1977. /!/

Cassirer, E., «Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie», en *Festschrift Meinhoff*, Glückstadt y Hamburg 1927, págs. 307-320. /!/

Deussen, P., *Jakob Böhme. Über sein Leben und seine Philosophie*, Leipzig 1897.

Ederheimer, E., *Jakob Böhme und die Romantiker*, Heidelberg 1904.

Elert, W., *Die voluntarische Mystik Jakob Böhmes. Eine psychologische Studie*, Berlin 1913, reedición Aalen 1973.

Faust, A., «Die weltanschauliche Grundhaltung Jakob Böhmes», en *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie N. F.* 6, 2 (1940), págs. 89-111.

Feuerbach, L., «Geschichte der neueren Philosophie», en *Gesammelte Werke*, vol. 2, Berlin 1969.

Giese, F., «Die Entwicklung des Androgynenproblems in der Frühromantik», en *Der romantische Charakter*, vol. 1, Langensalza 1919.

Gropp, R. O. y F. Fiedler (eds.), *Von Cusanus bis Marx. Deutsche Philosophie aus fünf Jahrhunderten*, Leipzig 1965. /!/

Grunsky, H. A., *Jakob Böhme als Schöpfer einer germanischen Philosophie des Willens*, Hamburg 1940.

–, *Jacob Böhme*, Stuttgart 1956. /!/

Haas, A. M., «Meister Eckhart und die deutsche Sprache», en *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute*, U. Kern (ed.), München 1980, págs. 146-168. /!/

Hankamer, P., *Die Sprache, ihr Begriff und ihre Deutung um XVI und XVII Jahrhundert*, Bonn 1927.

Harless, A., *Jakob Böhme und die Alchymisten*, Berlin 1870.

Hegel, G. W. F., «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie», en *Sämtliche Werke*, vol. 19, Frankfurt 1971.

Heinrich, G., «Aspekte frühromantischer Böhme-Rezeption», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 23, 3 (1975), págs. 208-155. /!/

Hirsch, E., «Jakob Böhme», en *Geschichte der neuen evangelischen Theologie*, vol. 2, Gütersloh 1951, págs. 208-255.

Hobhouse, S., *Isaak Newton and Jakob Böhme*, Beograd 1937.

Hocke, G. R., *Manierismus in der Literatur. Sprach-Alchimie und esoterische Kombinationskunst*, Reinbeck bei Hamburg 1969. /!/

Hutin, S., *Les disciples anglais de Jacob Böhme*, Paris 1960. /!/

Jecht, R. (ed.), *Jakob Böhme und Görlitz. Ein Bildwerk*, Görlitz 1924. /!/

Jones, R. M., *Spiritual reformers in the 16th and 17th century*, London 1928.

Jung, C. G., *Gestaltungen des Unbewussten*, Zürich 1950.

–, *Psychologie und Alchemie*, Zürich 1952.

Karrer, O., «Angelus Silesius», en *Hochland* 28 (1939), págs. 297-314.

Kayser, W., «Böhmes Natursprachlehre un ihre Grundlagen», en *Euphorion* 31 (1930), págs. 521-562. /!/

Klimov, A., *Jacob Böhme. Confessions, précédé de Le «Philosophe teutonique» ou l'Esprit d'aventure* (selec.), Paris 1973.

Korrmane, G., *Die religiösen Bewegungen in der evangelischen Kirche Schlesiens während des 17. Jahrhunderts*, Breslau 1880.

Koyre, A., *La Philosophie de Jacob Böhme*, Paris 1971. /!/

–, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI siècle allemand*, Paris 1971.

Leese, K., *Von Jakob Böhme zu Schelling*, Erfuhrt 1927.

Lemper, E.-H., *Jakob Böhme. Leben und Werk*, Berlin 1976. /!/

Lutgert, W., *Die Religion des deutschen Idealismus* (2 vols.), Gütersloh 1923.

Mahnke, D., *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*, Halle 1937.

Muses, Ch. A., *Illumination on Jacob Boehme*, New York 1951.

Paltz, E. H., «Mysterium magnum», en *Kindlers Literaturlexikon*, vol. 5, Zürich 1969.

Penny, A. J., *Studies in Jacob Boehme*, London 1912.

Peuckert, W.-E., *Die Rosenkreuzer. Zur Geschichte einer Reformation*, Jena 1928.

Poppe, K., «Über den Ursprung der Gravitationslehre. J. Böhme, H. More, I. Newton», en *Die Drei* 23, 4 (1964), págs. 313-340. /!/

Richter, J., «Jakob Böhme und Goethe. Eine Strukturpsychologische Untersuchung», en *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts* (1934), págs. 3-55.

Richter, L. C., *Jakob Böhmes mystische Schau*, Hamburg 1949.

Rosenberg, A., «Meditationsbilder aus den Werken Jakob Böhmes», en *Die christliche Bildmeditation*, München 1955, págs. 246-256.

Scott, W., *The confession of Jacob Böhme*, New York 1920.

Schaublin, P., *Zur Sprache Jakob Böhmes*, Winterthur 1963. /!/

Scmieder, K. Chr., *Geschichte der Alchemie*, Ulm 1959.

Schneider, R., *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*, Würzburg-Aumühle 1938.

Scholem, G., *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, Zürich 1962.

Schroder, W., *Das Rosenkreuz*, Zürich 1955.

Schulze, W. A., «Jacob Böhme und die Kabbala», en *Judaica* 11, 1 (1955), págs. 12-23.

Schwarz, W., «Pico della Mirandola und Jakob Böhme», en *Deutsches Pfarrerblatt* (1969), págs. 755-780.

Senger, H. G., «Die Sprache der Metaphysik», en *Nikolaus von Kues*, K. Jacobi (ed.), Freiburg/München 1979. /!/

Steiner, R., *Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung*, Dornach 1960 (5.ª ed.).

–, «Jakob Böhme», en *Ergebnisse der Geistesforschung*, Dornach 1960.

Struck, W., *Der Einfluss Jakob Böhmes auf die englische Literatur des 17. Jahrhunderts*, Berlin 1936.

Thune, N., *The Boehmenists and the Philadelphians. A contribution to the study of English mysticism in the 17th and 18th centuries*, Upsala 1948. /!/

Voigt, F., «Das Böhme-Bild der Gegenwart», en *Neues Lausitzsches Magazin* 102 (1962), págs. 252-312. /!/

Webtzlaff-Eggebert, F. W., *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Tübingen 1947.

Wehr, G., *Jakob Böhme in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbeck bei Hamburg 1971. /!/

Weiss, V., *Die Gnosis Jakob Böhmes*, Zürich 1955.

Wollgast, S., *Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert. Sebastian Franck und seine Entwicklung der pantheistischen Philosophie in Deutschland*, Berlin 1972.

BIBLIOTECA
DE ENSAYO

Últimos títulos publicados:

Serie Mayor

François Jullien
Elogio de lo insípido
Traducción de Anne-Hélène Suárez Girard

Ignacio Gómez de Liaño
El círculo de la Sabiduría (vols. I y II)

James Hillman
Re-imaginar la psicología
Edición de Antonio Betancor
Traducción de Fernando Borrajo

María Zambrano
Los sueños y el tiempo

François Jullien
Tratado de la eficacia
Traducción de Anne-Hélène Suárez Girard

Alessandro Baricco
El alma de Hegel y las vacas de Wisconsin
Traducción de Romana Baena Bradaschia

Harald Weinrich
Leteo
Traducción de Carlos Fortea

Ignacio Gómez de Liaño
Filósofos griegos, videntes judíos

James Hillman
El mito del análisis
Traducción de Ángel González de Pablo

François Jullien
Un sabio no tiene ideas
Traducción de Anne-Hélène Suárez Girard

Ignacio Gómez de Liaño
Iluminaciones filosóficas

George Steiner
Gramáticas de la creación
Traducción de Andoni Alonso y Carmen Galán Rodríguez

Patricia Cox Miller
Los sueños en la antigüedad tardía
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

Peter Sloterdijk
Crítica de la razón cínica
Traducción de Miguel Ángel Vega

Peter Sloterdijk
Esferas I (Burbujas)
Traducción de Isidoro Reguera

Isidoro Reguera
Jacob Böhme

ISBN: 84-7844-683-4
Depósito legal: M-24.183-2003
Impreso en Anzos, S. L.